COMENTARIOS A LA NUEVA

Biblia de Jerusalén



Evangelio de Lucas

Santiago García



EVANGELIO DE LUCAS

SANTIAGO GARCÍA (†)

EVANGELIO DE LUCAS

Comentarios a la
Nueva Biblia de
Jerusalén



Henao, 6 - 48009
www.edesclee.com
info@edesclee.com

ISBN: 978-84-330-2589-0
Depósito Legal: BI-1332-2012
Impresión: RGM, S.A. - Urduliz
Impreso en España - Printed in Spain

Dedico este comentario del Evangelio de Lucas a los grupos de Biblia de las parroquias de Madrid: San Federico y Nuestra Señora del Sagrado corazón, en cuyo ámbito expliqué estos textos.

De modo especial lo dedico a Isabel, Margarita y a mi esposa Tere, que tuvieron paciencia para leer los originales.

Quiero agradecer también la colaboración de Juanjo Carracedo quien me prestó su ayuda durante mi enfermedad.

Gracias a todos.

Madrid, 10 de julio de 2011.

ÍNDICE

EVANGELIO DE LUCAS

PRESENTACIÓN

Cuando Santiago daba por terminado su trabajo personal en este amplio comentario al Evangelio según San Lucas, fechándolo en Madrid el 10 de julio de 2011, era consciente del carácter terminal de la enfermedad que le dominaba, la leucemia. Falleció el 26 del mismo mes.

El texto de su trabajo viene precedido de esta **dedicatoria**:

Ofrezco este comentario del Evangelio de Lucas a los grupos de Biblia de las parroquias de Madrid: san Federico y Nuestra Señora del Sagrado Corazón, en cuyo ámbito expliqué estos textos.

De modo especial lo dedico a Isabel, Margarita y a mi esposa Tere, que tuvieron paciencia para leer mis originales.

Quiero agradecer también la colaboración de Juanjo Carracedo, quien me prestó ayuda durante mi enfermedad.

Gracias a todos.

Y en la última página se despedía con esta **postdata** que reproducimos también íntegramente:

A Lucas, el médico querido, (Col).

Lucas, yo sé que tu tarea de escritor y compañero de Pablo en la evangelización por el Mediterráneo está en entredicho por los análisis a los que sometemos alguna de tus expresiones.

Pero, Lucas, quiero reconocer tu personalidad como médico. Los avatares de mi vida transida por la experiencia de una enfermedad (leucemia) me han hecho que en todos los amaneceres experimentara la presencia de tu persona. El deseo de conocerte mejor me impulsaba a renovar los ánimos y ver cada día desde este impulso por conocerte y verte como "médico querido".

Gracias, Lucas, por tu presencia bíblica.

Madrid, 10 de julio de 2011.

Santiago García ha sido uno de los coordinadores, junto a Víctor Morla, de esta serie de "Comentarios a la Nueva Biblia de Jerusalén". Colaborador desde primera hora (1963), en cada una de las sucesivas ediciones revisadas de la edición española de la *Biblia de Jerusalén* (1967, 1975, 1998 y 2009) ha mantenido actualizado el texto y las notas de los *Hechos de los Apóstoles*, las *Epístolas Pastorales* y las de *Santiago y San Judas*, como tarea propia permanente, y también las *Epístolas de San Pedro y San Juan* en las dos últimas ediciones.

En todo el proceso de la *Biblia de Jerusalén* siempre tuvo encomendada la supervisión del *Nuevo Testamento* como tarea de revisión o de coordinación. Ello explica que fuera solicitada también su experiencia para colaborar en la preparación de la *Sagrada Biblia* de la Conferencia Episcopal Española. Al elaborar este comentario al *Evangelio según San Lucas*, se sitúa con facilidad en el nivel de las comunidades cristianas de la Iglesia primera. Por ello, una de las características de este comentario es la referencia constante a la vida de estas comunidades cristianas según nos las presentan los *Hechos de los Apóstoles* o los escritos paulinos. Por eso le resultaba más fácil a Santiago relacionar los textos evangélicos con las comunidades de la Iglesia actual.

Así se explican sus esfuerzos por situarse en el nivel redaccional del evangelio lucano: el análisis literario, la aproximación histórica y la comparación con los textos de los otros evangelios sinópticos, del cuarto evangelio e incluso con los evangelios apócrifos. Son frecuentes sus referencias al texto, a las notas y a la Sinopsis de la misma *Biblia de Jerusalén*. Se vale con frecuencia de los comentarios escritos por autores como Alexander, Bauer, Brown, Cadbury, Gómez Acebo, Leal, Meier, Pagola, Schmid, Rodríguez Carmona, etc.

Subrayamos finalmente el valor pedagógico de su presentación: facilita la inteligencia del texto mediante la terminología empleada y el proceso seguido en las explicaciones, previo anuncio de las sucesivas divisiones que ofrece. En muchos casos se siente la experiencia vivida por Santiago con las comunidades a las que ha explicado el Evangelio según San Lucas.

Santiago tiene la originalidad de ofrecernos su introducción a este Evangelio valiéndose del propio prólogo de Lucas a Teófilo. No es por tanto extraño que se dirija así a sus lectores:

Teófilo, quienquiera que seas y estés donde estés. En este Evangelio he querido aproximarme al Jesús histórico, el de Galilea y Judea. Y pretendo que tú también te aproximes conmigo. En esta aproximación he querido que valores a las personas que fueron testigos directos de la vida del Galileo y servidores de la palabra.

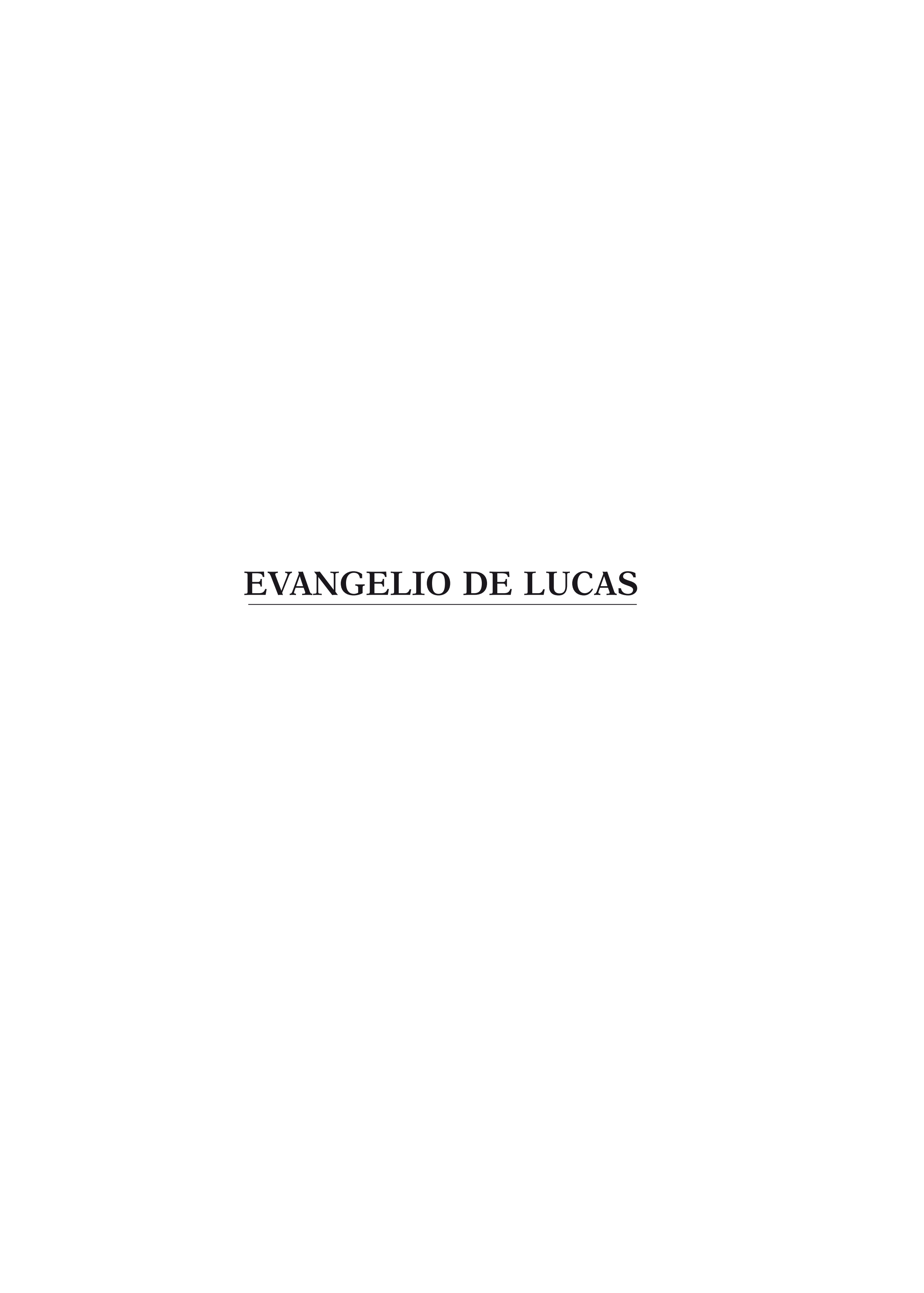
He pretendido, a través del lenguaje del prólogo, darte unas orientaciones para la lectura reflexiva de este Evangelio. Nuestra aproximación al Jesús histórico tiene que partir del testimonio de personas que convivieron con él o los que tuvieron una experiencia de sus hechos y enseñanzas.

He pretendido también, Teófilo, que descubras la emoción de estas personas: emoción que yo he vivido en lo que llamamos comunidades de creyentes o iglesias. Dentro de esta vida de comunión es donde yo he experimentado la presencia de Jesús Resucitado con una fuerza transformadora de nuestra vida y la de todas las personas.

Con toda emoción, aproxímate a este Evangelio y, como dice tu compañero Pablo, "la gracia de nuestro Señor Jesucristo, el amor de Dios y la comunión del Espíritu Santo sean con todos vosotros" (2 Co 13,13).

La revisión del texto del Comentario para su publicación ha sido realizada por Víctor Morla.

José Ángel Ubieta



EVANGELIO DE LUCAS

INTRODUCCIÓN

0. Prólogo de Lucas (1,1-4) e introducción del comentarista

Al presentar el comentario de algún libro bíblico es práctica habitual, heredada de exegetas que nos han precedido, redactar una introducción al libro. En ella se exponen unas notas sobre el autor, su personalidad, el contenido del libro, su distribución, su lenguaje y las fuentes con que el autor ha contado para escribir su obra.

Se suelen añadir unas notas sobre la época y el lugar en que se escribió el libro. Y las circunstancias que afectaban en esos momentos al lector para que descubra el objetivo que tiene el autor o el comentarista del libro.

Es un tratado más o menos amplio que pretende ofrecer al lector una diagnosis del libro.

Estas introducciones sirven también para que el comentarista ofrezca una diagnosis de su cultura bíblica o exegética del libro, que se completa con una amplia bibliografía. Las encontramos en muchos de los comentarios a los libros bíblicos.

El autor del Evangelio según San Lucas (y su continuación en "Los Hechos de los Apóstoles") nos ha querido eximir de esta tarea introductoria. El autor de estos libros, al que identificamos en adelante con la abreviatura Lc, ha colocado un prólogo a toda su obra. Y mediante este prólogo señala lo que, a su juicio, debe tener presente el lector de toda su obra.

En la Biblia encontramos dos prólogos de autores bíblicos que se suelen llamar "prólogo", aunque difieren en forma y contenido del de

Lc: el Segundo libro de los Macabeos va precedido de un prólogo del traductor de la obra de Jasón de Cirene, y el traductor al griego del libro del Eclesiástico también se anima a poner, en la parte que él ha traducido, un “prólogo”.

En este comentario sigo las líneas de Lc en el prólogo, que completaré con otras líneas que no aparecen en el prólogo: **1.** Orientaciones de Lucas al lector (Teófilo). **2.** Orientaciones complementarias del comentarista.

1. Orientaciones de Lc a su lector (1,1-4)

1 [1]Puesto que muchos han intentado narrar ordenadamente las cosas que se han verificado entre nosotros, [2]tal como nos las han transmitido los que desde el principio fueron testigos oculares y servidores de la Palabra, [3]he decidido yo también, después de haber investigado diligentemente todo desde los orígenes, escribírtelo por su orden, ilustre Teófilo, [4]para que conozcas la solidez de las enseñanzas que has recibido.

El prólogo al Evangelio ha sido objeto de extensos estudios analíticos que contemplan su estructura literaria, su contenido y su relación con otros prólogos de la literatura clásica. Es un prólogo que relaciona el escrito de Lc con obras de diverso contenido: tratados de medicina, de filosofía, de matemáticas, físicas, retórica, etc. Se han comparado los formatos de los prólogos de la literatura griega con el de Lc. En estas comparaciones se aprecian unos elementos comunes.

Los autores griegos, como Herodoto y Tucídides, dan en sus prólogos el nombre de autor, la dedicatoria a un personaje, el tema del escrito y que en algunos casos lo presentan como resultado de su investigación (Herodoto) o exponen el contenido y el plan de su libro. Sobre la amplitud del prólogo, los retóricos aconsejan que no sean ni demasiado amplios ni demasiado extensos.

El prólogo de Lc hay que situarlo en el campo de la literatura de la época helenística. El autor demuestra una buena preparación. De hecho esta pieza del prólogo está considerada como la mejor pieza literaria de todo el NT.

En esta pieza literaria el autor se presenta a sí mismo, aunque sin dar su nombre: «He decidido yo también...»; el asunto de que se trata: «escribir las cosas...»; el resultado de su investigación: «después de haber investigado...»; el destinatario del escrito: «Teófilo»; y el objetivo final de su libro: «para que conozcas...». En esta enumeración de los elementos del prólogo y en los que coincide con el esquema de los prólogos de los escritores helenistas, el autor traza las líneas principales.

Tengo que anotar que prescindo artificialmente del prólogo a los Hechos de los Apóstoles. El prólogo al Evangelio se refiere a toda la obra lucana, no sólo a la actividad evangelizadora de Jesús por Palestina. Para Lc su primer libro y el segundo componen una unidad evangelizadora. Los Hechos son también un Evangelio no mediante la presencia de Jesús evangelizador, sino mediante la presencia de Jesús resucitado que va transformando la sociedad de su tiempo mediante la formación de nuevas comunidades de creyentes.

Lc ha construido su prólogo según el esquema literario de los clásicos, pero con mayor brevedad que la mayoría de los escritores de la época helenista. Parte Lc de lo que otros han escrito sobre el mismo tema; se refiere a las fuentes de que se ha servido; nombra la metodología seguida en su investigación; los materiales de que ha dispuesto; señala también el personaje al que dedica su escrito y el objetivo que se ha planteado.

En algunos de estos prólogos hay referencias a lo escrito por otros sobre el mismo tema, pero advierten que hay en estos escritos carencias o inexactitudes que el nuevo autor intentará corregir. A lo largo de este comentario iremos viendo las modificaciones que Lc introduce en su posible fuente, que es el evangelio de Marcos.

Lc logra ensamblar las líneas de un prólogo clásico en un párrafo perfectamente construido. De la comparación de la estructura del prólogo de Lc con algunos prólogos de la época helenista, podíamos deducir que Lc sigue el esquema tradicional, pero en realidad sólo los sigue en la enumeración de los principales de los prólogos.

Lc ha sido capaz de dar al suyo una personalidad que advertimos desde las primeras líneas; nos encontramos con un autor que da a su escrito una impronta literaria que lo distancia de otros prólogos.

Y el primer dato propio de Lc es que su prólogo forma parte integrante de un Evangelio. Los otros escritos del NT (fuera del segundo

libro de Lc) carecen de un prólogo literario. La redacción del prólogo nos invita a leer el resto del Evangelio como un escrito que refleja la personalidad del autor. Esto ya nos anticipa que Lc no va a presentar unos datos biográficos de Jesús, sino una interpretación de la obra y personalidad de Jesús. Es decir que Lc deja bien claro desde el prólogo que lo que va a escribir es un conjunto de instrucciones o enseñanzas bien organizadas literariamente.

El prólogo presenta unas orientaciones para "leer" el evangelio de Lc:

a. «Muchos han intentado narrar»

El escrito de Lc empalma con lo que otros han escrito sobre el mismo tema. Los lectores de Lc conocen la existencia de otros similares que él pretende redactar. El evangelista presenta a sus antecesores, en cuanto escritores que han procedido ordenadamente. Y nos dice que son muchos (*polloi*). Lc, o sus lectores, disponen de otros evangelios, por lo menos conocen a Mc y Mt. Podemos preguntarnos si en las fuentes de Lc tiene un lugar importante el documento "Q". Si situamos esta noticia en la década de los ochenta, ¿había tantos escritos sobre Jesús y su mensaje para atribuirles el adjetivo "muchos"?

L. Alexander, que ha comparado el prólogo de Lc con otros de la época helenística, reconoce que exagerar el número de autores anteriores en la redacción de un tema es un recurso literario, y además anota que Lc no afirma que "estos muchos produjeran documentos escritos" (pág. 115). En esta interpretación se alinea la NBJE, en nota a Lc 1,1: «El "muchos" es enfático. Se ha de entender "algunos"».

Además de los evangelios de Mt y Mc, a Lc hay que atribuirle la fuente Q. De este documento no hay un libro escrito. Empezó como hipótesis de trabajo para explicar, dentro de la teoría de las "dos fuentes", las coincidencias entre Mt y Lc en textos que desconoce Mc. Estas coincidencias se atribuyen al documento Q, sobre todo los dichos (*logia*) de Jesús.

Cuando se descubrió el apócrifo "Evangelio de Tomás", un escrito que es recopilación de frases atribuidas a Jesús, se ha visto en parte confirmada la hipotética fuente Q.

Como otros documentos que tuvo a mano Lc, hay que contar con unas tradiciones transmitidas oralmente y que le pudieron llegar a Lc en sus visitas por algunas comunidades cristianas en compañía de Pablo. Hemos de tener en cuenta estas tradiciones comunitarias como apreciaremos en el comentario al texto. Hay instrucciones y *logia* que Lc pone en boca de Jesús en las que resuenan algunas enseñanzas de Pablo.

b. «ordenadamente»

La tarea de estos "muchos" la define Lc como intentos por "narrar ordenadamente unas cosas". El texto griego, en su traducción literal, dice: «han emprendido la tarea (*epecheiresan*: han aplicado la mano) de poner en orden una narración de estas cosas». El verbo *epicheireo* figura en la prosa clásica y en los LXX; pero en el NT sólo lo encontramos en el escrito de Lc, aquí y en dos textos de Hch (9,29 y 19,13), en los cuales presenta el significado de "intentar, aplicar la mano (*cheir*)".

El conato de estas personas que han precedido a Lc consiste en "poner en orden una narración". ¿Qué quiere decir Lc con "poner en orden (*anataxasthai*)"? Es un verbo que sólo lo usa Lc y en este pasaje. Zorell lo traduce por «casi como dando un rodeo». En otros prólogos, en este apartado, los autores clásicos usan verbos más claros y adecuados al contexto, como *syngrafein* o *syntaxasthai*.

En los prólogos clásicos, el autor avisa de que en la obra que escribe corregirá errores e imprecisiones de los precedentes o rellenará el vacío en sus informaciones. En el prólogo de Lc, los comentaristas dicen que Lc no pretende corregir o completar las informaciones de los "muchos", pero, al meter este verbo no normal y no clásico, uno se pregunta si en esta alusión a los escritores anteriores no habrá querido insinuar que en algo tendrá que corregir o completar a los "muchos".

Porque de lo que se trata de revisar es un relato (*diegesis*). La *diegesis* es la exposición de los hechos en los discursos forenses. Lc ofrece un relato de hechos sobre los que él ha investigado con más exactitud que algunos de los predecesores, para «poder ofrecer en un cierto número de detalles algo más que aquellos y por atender su obra, también en su forma literaria, a exigencias más elevadas» (J. Schmid, pág. 45).

c. «las cosas que se han verificado»

La *narratio* que Lc reconoce en sus predecesores contiene «las cosas que se han cumplido entre nosotros». El verbo *pleroforeo* indica que algo ha llegado a cumplirse, que algo ha llegado a sazón. Este cumplimiento se suele entender de los anuncios proféticos y promesas del AT relacionados con el NT. Pero pienso que la frase de Lc no se puede limitar al pasado; las cosas que se han cumplido entre nosotros son hechos de los que los lectores creyentes tienen constancia, no sólo son las promesas realizadas en la persona de Jesús, sino todo lo relacionado con el proyecto de Jesús. Este proyecto del Reino de Jesús o Evangelio ha llegado a sazón entre nosotros. Lc, que tiene en la mente no sólo los hechos de Jesús (el primer libro), sino la realización en la historia de su proyecto (el segundo libro), está refiriéndose a la realización histórica del Reino de Dios en la vida de las comunidades de creyentes. Lc no contempla el pasado, sino el presente y el futuro inmediato. El verbo griego está exigiendo que estas cosas no sólo se cumplan o se hayan cumplido, sino que lleguen a sazón entre nosotros, en la comunidad.

d. «entre nosotros»

¿Quiénes son estos "nosotros" que menciona Lc? Este pronombre personal aparece en este versículo y en el siguiente. En el v. 1 señala el ámbito en el que han ocurrido estas cosas narradas. Evidentemente es la comunidad de los creyentes. El "nosotros" del v. 2 contempla otro grupo de creyentes que integran la comunidad. El autor distingue dos grupos. El primero es el conjunto de personas en que se han cumplido estas cosas. ¿Es el grupo de los contemporáneos de Jesús? Puede ser. Porque, dado el conjunto de la obra de Lc, pienso que en los dos versículos el pronombre contempla a la comunidad de creyentes. Unos han contemplado la realización de las promesas y de los mensajes de Jesús en la historia. Y el segundo "nosotros" contempla a los que han narrado estas cosas, pero que no han sido testigos directos de ellas. Es la segunda generación de cristianos, que conocen estas cosas mediante la *narratio* de los testigos oculares.

e. «Tal como nos las transmitieron»

Lc usa en este caso *paredosan,* con la forma clásica del aoristo. En otros textos, como Hch 3,13, emplea la forma helenística *paredokate*. Esto confirma la situación del prólogo en la tradición clásica.

El sujeto de este aoristo son los que «desde el principio fueron testigos oculares». Según interpreta J. Leal, Lc se sitúa fuera del grupo del "nosotros" o de los que narran las cosas ocurridas, y lo comenta poniendo en boca de Lc esta reflexión: «con el pronombre *nos,* Lucas se pone fuera de los testigos oculares y positivamente se cuenta entre los que se unen inmediatamente a los testigos. Muchos en mi condición de discípulos de los testigos oculares han escrito sobre el hecho cristiano. Por tanto, yo, que tampoco soy testigo, sino discípulo u oyente de los testigos, también puedo escribir sobre el hecho cristiano» (pág. 553).

El haber contactado con testigos de los hechos que narra es una garantía de veracidad tanto en el narrador, como en lo que narra.

El verbo *paradídomi* en su forma helenística lo encontramos en la obra lucana (F. Zorell, s.v.). Es el verbo que designa la tradición oral y abarca la enseñanza comunitaria. Los catequistas transmiten sus conocimientos o instrucciones "recibidas en el ámbito de la tradición oral". Esta tradición es parte de la *narratio*. Pablo dice: «Os he transmitido (*paredoka*) lo que a mi vez recibí» (1 Co 11,23).

El sujeto de este verbo de la transmisión oral, a los que Lc define como testigos oculares y servidores de la palabra, son los apóstoles, pero la expresión de Lc es tan amplia que nos lleva a aplicar estos calificativos a todos los componentes de la comunidad. Según el término griego *autoptai*, se trata de los testigos que han tenido una experiencia directa de los hechos, y, en cuanto tales, presentan esta experiencia. Por eso se suele nombrar en estos testigos oculares a los apóstoles. Pero realmente no se limita el significado a los apóstoles, sino a todos los que de alguna manera convivieron con Jesús y testifican algunas de sus experiencias directas.

El autor del prólogo introduce una precisión en el testimonio de los sujetos que transmiten como testigos oculares. La precisión consiste en que este testimonio es «desde el principio» (*ap' arches*). Pero esta precisión no queda nada clara. ¿A qué parte de la frase afecta el «desde

el principio»? ¿A los testigos oculares o a los servidores de la palabra? La construcción de la frase griega encierra entre el artículo «los que» (*hoi*) y el participio «se hicieron» (*genomenoi*) tanto a los testigos oculares como a los servidores de la palabra. Toda la frase forma una unidad sintáctica. La precisión «desde el principio» se relaciona tanto con los testigos oculares como con los servidores de la palabra.

Esta precisión temporal, según dice luego el autor de Hch 1,22 y 10,37, afecta no al inicio de la predicación oral, sino al inicio de la vida pública de Jesús en el bautismo de Juan. Las traducciones actuales tienden a considerar esta precisión como un recurso literario y así traducen, como dice la nota de la NBJE a Hch 1,2: «Se subraya la acción del Espíritu en los comienzos de la misión de los Apóstoles vv. 5.8 y cap. 2, como en los comienzos del ministerio de Jesús, Mt 4,1 y Lc 4,1».

f. «he decidido yo también escribir»

La frase ocupa el centro de todo el prólogo. Está construida con todo cuidado, resaltando los elementos que motivan y acompañan esta decisión y anotando la persona que es afectada por ella. La decisión es escribir. El verbo no lleva complemento directo. ¿Escribir qué? De entrada hay que decir que decide escribir cuanto han transmitido los testigos oculares y los servidores de la palabra, es decir, un evangelio.

La frase se introduce por *edoxe kamoi*, que sólo se encuentra en el lenguaje bíblico, como en Sir, *prol.* 12 y en 2 M 1,18; ver Hch 15,25.28.34. Esta decisión, tomada por un autor humano, ofreció alguna dificultad en tiempos pasados a algunos comentaristas bíblicos defensores de la inspiración divina de estos libros, y, sobre todo, de un evangelio. Una huella de estos escrúpulos ha quedado reflejada en una interpretación de algunas antiguas versiones latinas, en las que se modifica el texto mediante la interpolación «que he decidido yo también *et Spiritui Sancto*» [cf. relación con Hch 15,28]. El Canon de Muratori sale al paso de este escrúpulo y distingue la labor de Lc que escribió en su nombre y según su parecer, mientras los antiguos prólogos marcan la presencia del Espíritu Santo: «Lucas... nomine suo ex opinione conscripsit... sancto instigante spiritu hoc scripsit evangelium».

El autor, al tomar esta decisión, presenta unas credenciales para situarse al mismo nivel de los testigos oculares y servidores de la palabra. Debe acreditar su decisión porque, partiendo de la hipótesis de que es Lc, esta persona no ha presenciado las escenas de la infancia ni ha convivido con los apóstoles ni los discípulos. Las credenciales que presenta son dos: la investigación cuidada y la impronta que quiere dar a su escrito.

La primera credencial es haber escrito «después de haber investigado a fondo todo desde los orígenes». El verbo que emplea Lc por investigar es "seguirle" (*parakolutheo*) que significa seguir a una persona o un acontecimiento histórico. En este prólogo evidentemente tiene un significado metafórico. El verbo *parakolutheo* expresa un seguimiento físico de una persona y también un seguimiento ideológico. En nuestro caso no tiene sentido que Lc diga que ha seguido con mucho cuidado la trayectoria física de los que antes han elaborado los recuerdos de Jesús. El significado es, más bien, de haber seguido fielmente lo narrado por los predecesores. Cadbury se inclina por traducir "investigar". Lo mismo, Bauer. Este empleo del verbo *parakolutheo* aparece también en 1 Tm 4,6; 2 Tm 3,10. Aceptando esta traducción, el *pasin* hay que entenderlo como neutro plural: «todas las cosas».

La segunda credencial que Lc aduce como garantía de su labor es porque ha investigado todo «desde los orígenes» (*anothen*). En el verso anterior ha afirmado el prologuista que continúa la labor que muchos han transmitido desde el principio (*ap' arches*). En varios prólogos de obras antiguas se encuentran reunidos estos términos como equivalentes: *ap' arches* = *anothen*. Son expresiones sinónimas. En este caso Lc afirma que una garantía a su favor consiste en haber investigado todo, es decir, cuanto han intentado narrar los testigos oculares y servidores de la palabra desde un punto calificado como *ap' arches* o *anothen*. ¿En qué punto de partida se sitúa Lc?

Antes digamos algo del adverbio con que el prologuista califica su expresión escrita: *akribos*, e.d. "diligentemente". El adverbio, en su raíz etimológica, indica una agudeza en la selección de las palabras para describir la investigación. De ahí que las traducciones de *akribos* oscilen entre "con cuidado", "con pericia", "con atención a los detalles" o con un término que abarca esta multitud de significados.

El punto de arranque de la investigación y exposición cuidada de Lc es *anothen*, que indica un retroceso, una visión al pasado, o, sencillamente, desde los orígenes, aceptando la equivalencia entre *anothen* y *ap' arches*. ¿En qué principio se sitúa Lc? Este autor emplea la frase adverbial en Hch 26,4. Habiendo usado esta expresión adverbial, lo correcto sería darle el significado que le da Lc en su escrito, e.d. el *arche* del que parte Lc como inicio de su escrito. El punto de partida es el inicio de la vida pública de Jesús, pero otros opinan que el *arche* se inicia con el evangelio de la infancia.

g. «por su orden»

La oración principal recoge el objetivo del prólogo: escribir. El objetivo de Lc es claro. La investigación cuidadosa de todo cuanto ha sido transmitido por los testigos oculares y servidores de la palabra. Lc marca el verbo escribir con el adverbio *kathexes*. ¿Qué matiz añade a la escritura lucana este valor?

El adverbio es una forma derivada de *exes*, *efexes*. El adverbio es exclusivo de Lc en el evangelio y en el libro de los Hch (Lc 7,11; 8,1 y Hch 18,23).

Hay cierta inercia en los comentaristas para traducir este adverbio según aconseje el contexto: "por orden" (Cadbury); "un acontecimiento tras otro"; "con orden"; "de aquí en adelante". Todas las traducciones del adverbio hacen referencia a un orden, dado el uso que hace Lc del mismo en los otros pasajes.

En algunos comentarios se evoca un texto de Papías, quien, al afirmar que Mc recoge en su evangelio las memorias de Pedro, precisa que las transmite «no ordenadamente» (*ou mentoi taxei*). Lc en su prólogo evocaría este recuerdo de Papías y su juicio sobre la transmisión de las palabras de Pedro, que él, Lc, ahora transmite "con orden" (cf. Eusebio, *Historia Eclesiástica* III 39.15).

Evidentemente el adverbio adquiere una categoría importante al precisar con él el estilo que, según el prólogo, quiere dar a todo el resto del libro. Pero por fuerza del valor radical del adverbio, nos quedamos en un modo de escribir lo transmitido por los muchos y lo investigado por Lc.

Iniciemos otra vía que quizá nos lleve a una mejor precisión. En el v. 1 aparece el primer verbo clave acompañado de un infinitivo con valor nominal (*epecheiresan anataxasthai* «han intentado narrar ordenadamente»).

En el v. 2 tenemos el verbo clave "transmitir" (*paredosan*) modificado por el adverbio «según (*kathos*) la tradición».

En el v. 3a hallamos otro verbo en participio («habiendo investigado») acompañado de dos adverbios «desde el principio» (*anothen*) y «diligentemente» (*akribos*).

En el v. 3b tenemos la apódosis o frase central del prólogo, que define la tarea del evangelista: «escribírtelo» (*soi grapsai*) «ordenadamente» (*kathexes*).

Generalmente nos detenemos en este versículo, que recoge la intención de escribir a Teófilo todo lo recibido e investigado con un orden determinado. Unimos el v. 1 a *kathexes* tan íntimamente que nos olvidamos de que este modo de escribir tiene una finalidad expresada en el versículo siguiente: «para que conozcas la solidez de las enseñanzas que has recibido».

Antes de entrar en el v. 4 digamos que el verbo "escribir (con un determinado orden)" tiene que repercutir en el objetivo propuesto. No lo conseguirá Lc, si no escribe con un adverbio determinante que él precisa mediante *kathexes*. Luego este modo de redactar el evangelio debe influir de manera directa en el objetivo: «conocer la solidez de las enseñanzas». El adverbio *kathexes* debe condicionar el modo de exponer las enseñanzas recibidas y su solidez, algo que Lc respeta. Lc respetará un evangelio de Jesús que sus lectores descubrirán mediante la forma redaccional, dado el mensaje doctrinal de la catequesis. El adverbio influye en la redacción de todo el resto de la obra lucana. A lo largo de este comentario iremos comprobando en la práctica la libertad con que Lc trata el orden y el contenido de Mc y, a veces, de Mt, y cómo incluso enmarca algunos *logia* de Jesús para que sean más claros y aplicables a la vida de los creyentes de la comunidad de Teófilo.

Este tipo de ordenación de los materiales recibidos por tradición e investigación se puede calificar como "orden salvador", que I. Gómez Acebo define así: «Esa historia salvadora no se ha termi-

nado, pues el autor anuncia que se sigue dando entre nosotros. Es una frase vital para la comprensión del cristianismo, ya que por ella mueve el pasado, lo integra en el presente y lo lanza al futuro, en el que nos situamos nosotros. Es una historia perennemente viva» (pág. 21)

h. «Ilustre Teófilo»

Este libro lo dedica Lc al ilustre Teófilo. ¿Quién era Teófilo? La pregunta ha recibido multitud de respuestas, pero ninguna satisface. El nombre propio va acompañado del adjetivo "muy ilustre" (*kratiste*).

Si partimos del calificativo que le da Lc, *kratiste* sería un romano de la clase ecuestre. Teófilo pertenecía a la nobleza romana, pero el nombre no es latino, sino griego, y el adjetivo *kratistos* no indica por sí mismo una categoría social. Cuando aparece en los prólogos y dedicatorias en los documentos oficiales, no indica el rango de la persona (L. Alexander, pág. 188. Ver este tema en el cap. 9 de su obra).

Si nos quedamos con el significado del nombre "amado de Dios", Teófilo sería un no judío piadoso interesado por las tradiciones sobre Jesús que transmitían los creyentes. Teófilo sería alguien con capacidad económica para sufragar los gastos de los dos libros; o también un "noble" catecúmeno que estaba recibiendo las enseñanzas de la comunidad para recibir el bautismo; o bien Teófilo pertenece al grupo de bautizados que sólo tenían un conocimiento rudimentario de la enseñanza comunitaria: un "débil en la fe", de los que Lc conoce en las comunidades de Pablo (Rm 14,1).

Teófilo es nombre de un símbolo, los creyentes, o una categoría de creyentes; o, mejor todavía, representa a todos los lectores de la pregunta clave de este evangelio: «¿Quién es Jesús de Nazaret?» Creo que hay que desechar que Teófilo fuese un oficial romano.

i. «para que conozcas la solidez de las enseñanzas que has recibido».

En primer lugar, Lc limita el objetivo de su libro; no va dirigido a todos los seres humanos en general que deseen conocer quién era

Jesús, como nos hubiera gustado entender el versículo anterior. Lc lo limita a unas personas que ya han recibido una instrucción (entre las que está Teófilo), designadas con el nombre simbólico de “amado de Dios”.

Este grupo ha recibido una instrucción (*katechesis*). Este sustantivo, con el que en la obra lucana se designa la formación de los creyentes en las primeras comunidades (Hch 2,47), se encuentra ya en el NT en un contexto forense en contraste con el religioso (Hch 21,21.24; Ga 6,6; Rm 2,18; 1 Co 14,19) y quizás también Hch 18,25, equivalente a una enseñanza cristiana.

A estas instrucciones les falta algo que Lc quiere aportar en su escrito: la solidez (*asfaleian*). Lo normal en griego *koiné* sería el uso del concreto *asfales*, lo sólido o firme, mejor que el abstracto *asfaleia*, la solidez o firmeza. Probablemente Lc ha seleccionado el abstracto para que lo que él quiere escribir no se presente como algo opuesto a los otros evangelios escritos, sino a la transmisión oral que Teófilo ha recibido (L. Alexander, pág. 140).

Teófilo, quien quiera que seas y estés donde estés. En este Evangelio he querido aproximarme al Jesús histórico, el de Galilea y Judea. Y pretendo que tú también te aproximes conmigo. En esta aproximación he querido que valores a las personas que fueron testigos directos de la vida del Galileo y servidores de la palabra.

He pretendido, a través del lenguaje del prólogo, darte unas orientaciones para la lectura reflexiva de este Evangelio. Nuestra aproximación al Jesús histórico tiene que partir del testimonio de personas que convivieron con él o los que tuvieron una experiencia de sus hechos y enseñanza.

He pretendido también, Teófilo, que descubras la emoción de estas personas; emoción que yo he vivido en lo que llamamos comunidades de creyentes o iglesias. Dentro de esta vida de comunión es donde yo he experimentado la presencia de Jesús Resucitado con una fuerza transformadora de nuestra vida y la de todas las personas.

Con toda emoción, aproxímate a este Evangelio y, como dice tu compañero Pablo, «la gracia del Señor Jesucristo, el amor de Dios y la comunión del Espíritu Santo sean con todos vosotros» (2 Co 13,13).

2. Orientaciones complementarias del comentarista

2.1. Una obra única

El tercer evangelio forma una obra única en dos partes. La comparación de los dos prólogos (Lc 1,1-4; Hch 1,1-3) y su análisis literario lo confirman. Esta afirmación, que se viene aceptando desde el s. XVII, no ha producido todavía evidencia literaria, por algunas diferencias en el vocabulario y en el empleo de algunos giros. Sin embargo, bastantes comentarios actuales coinciden en reconocer Evangelio y Hch como obra única de un mismo autor (véase A. Rodríguez Carmona, en R. Aguirre pág. 282).

De todos modos, los prólogos coinciden en unos elementos comunes que iremos descubriendo en el del Evangelio. Las dos partes están dedicadas al mismo personaje, a Teófilo; el objetivo de toda la obra se enuncia con los mismos términos: «conocer la solidez de las enseñanzas recibidas» (Lc 1,4) y que coincide con lo que Jesús «hizo y enseñó desde un principio» (Hch 1,1).

Hoy día son pocos los que niegan la autoría lucana del libro de los Hch, empalmando así con las afirmaciones de Ireneo (muerto el año 200), Clemente de Alejandría (150-215), Tertuliano de Cartago, contemporáneo de Ireneo, o el "canon de Muratori" (de hacia el año 200), que dice que «Lucas narra en su Evangelio lo que oyó, y en los Hechos lo que personalmente vivió». Alfred Wikenhauser, en su comentario a los Hechos de los Apóstoles, después de analizar los diversos testimonios de la tradición del s. II sobre el autor de Lc y Hch concluye: «Siempre que los Hechos aparecen mencionados por su nombre en la primitiva literatura cristiana, son presentados también como obra de Lucas, compañero de Pablo» (pág. 16). J. Ríus-Camps afirma: «Modernamente, después de analizar detenidamente el estilo y el vocabulario de ambos libros, se ha convenido en hablar de "la doble obra lucana", asignando a Lc la autoría del Evangelio y de Hch» (*Reseña Bíblica* 10, pág. 32).

Considerar Lc-Hch como obra única tiene su importancia. Por la fuerza de la costumbre fomentada por las ediciones de la Biblia solemos considerar los Hechos de los Apóstoles como algo desligado del Evangelio. Pensamos que el evangelio de Lc es una narración de los hechos y palabras de Jesús; en cambio, consideramos los Hch

como una especie de historia de las primeras comunidades cristianas. Pero Lc compuso una obra única en dos partes: en la primera (el evangelio) narra «todo lo que Jesús hizo y enseñó» (Hch 1,1); es decir, traza el modelo de vida: la de Jesús a favor de todos los hombres, sobre todo de los marginados, y la doctrina que fundamentaba este estilo de vida; en la segunda parte Lc se propone dar a conocer las circunstancias (éxitos, fracasos, dificultades, etc.) que encuentra este modelo evangélico para encarnarse en la sociedad de su tiempo a través de las personas y grupos de personas que lo convierten en ideal de sus vidas. Es decir, que toda la obra de Lc es un "Evangelio" en dos partes desencuadernadas.

¿Cuándo quedaron desencuadernadas estas dos partes de la obra de Lc? Es difícil precisarlo. Sí sabemos que en la armonización de los evangelios intentada por Marción (muerto hacia el año 160), en el "Diatésaron" de Taciano, o en las "Memorias de los Apóstoles", obras del s. II, los evangelios formaban un bloque aparte distinto de los Hch y de los otros escritos del NT.

2.2. ¿Conocemos el nombre de este evangelista?

Como los otros evangelios, el de Lc, y lo mismo el libro de los Hch, fueron presentados de forma anónima sin referencia a ningún autor. Su autor era la comunidad, que había dado forma a sus catequesis. Cuando en el s. II se agruparon y clasificaron los diversos libros del NT (Evangelios / Hch / Cartas / Apocalipsis) se pusieron los títulos con los que han llegado hasta nosotros: *Evangelio según San Lucas* y *Hechos de los Apóstoles*. Ya desde el s. II, este segundo escrito se atribuyó al mismo autor del tercer evangelio. El prólogo de Hch facilitaba esta atribución.

Unos datos de la tradición que se remontan también al s. II, además de atribuir los dos escritos a Lc, identifican a este autor con el compañero de Pablo del que el mismo Pablo habla en sus cartas y lo llama "médico": «Os saluda Lucas, el médico querido, y Demas» (Col 4,14); «Te saludan ... Marcos, Aristarco, Demas y Lucas, mis colaboradores» (Flm 24); «el único que está conmigo es Lucas» (2 Tm 4,11).

Los tres testimonios de escritores del s. II, de los que dependen otros testimonios posteriores, son: Marción, de mediados del s. II,

que afirma que en las iglesias se atribuye el tercer evangelio a Lucas, compañero de Pablo, y por eso él lo acepta como único evangelio. El canon de Muratori, donde se escribe que Lucas, el médico y compañero de Pablo, escribió Evangelio y Hechos. Ireneo, en su escrito "Contra los herejes" de finales del s. II, dice que el tercer evangelio lo escribió Lucas, médico y compañero de Pablo. Tenemos por tanto una tradición que se remonta al año 150 y que atribuye Lc-Hch a Lucas. Otros datos de la tradición posterior no son de fiar.

Hoy día se pone en duda la identificación de este Lucas de los escritos paulinos con el Lucas autor de Lc-Hch, porque el mismo autor de esta obra da a entender que él no fue testigo directo de Jesús (Lc 1,1-4), y porque, después del análisis de toda su obra, parece que refleja en ella la situación de las comunidades cristianas de finales del s. I o quizás de la primera mitad del s. II. Pero casi todos los comentaristas admiten que el autor de Lc-Hch se llamaba Lucas, pues si el nombre del autor fuera ficticio no se ve por qué se atribuyó a un personaje de segunda categoría y no a un autor más importante, como ocurrió con las cartas atribuidas a Pedro y a Santiago, hermano del Señor.

El autor fue un cristiano de la segunda generación (del 70 al 100), persona bien instruida, buen escritor, familiarizado con la cultura helenística y conocedor también del AT. Posiblemente nació fuera de Palestina (dadas las imprecisiones geográficas que se detectan en su obra) y era de origen gentil, aunque muy relacionado con las comunidades paulinas. Escribe su obra para estas comunidades de la "provincia de Pablo" en los años 80-90.

2.3. Los lectores de Lc

La obra de Lc va dirigida a creyentes (Lc 1,4) que han recibido unas enseñanzas, unas catequesis. Núcleo de estas catequesis es Jesús de Nazaret, el Mesías, Hijo de Dios, Señor y Salvador de todos los hombres, que ha trazado un nuevo camino para relacionarse con Dios, padre de todos. Lc quiere exponer el fundamento de estas enseñanzas; para ello, recoge el contenido de estas catequesis, lo investiga cuidadosamente y lo expone con un orden adecuado para que sus lectores sean capaces, a través de la lectura, de descubrir este fundamento: el Evangelio de Dios.

Una de estas síntesis nos la ofrecen las Cartas a los Tesalonicenses, entre otros escritos del NT (1 Ts 2,2; 4,8-9).

Este "Dios cristiano" es presentado por Pablo y Silas como alguien conocido, cercano. Es una afirmación de monoteísmo. En la carta que escribe Pablo a la comunidad de Corinto explicita más esta parte de la confesión bautismal (1 Co 8,4-6; ver también Ga 4,8-9).

Se trata de aceptar la persona de Jesús, sus hechos y sus palabras, como una parte integrante del Evangelio: es su Hijo. Este título de Hijo lo aplica Pablo a Jesús ya desde su primer escrito. La resurrección y su venida formaron parte también del Evangelio y, por tanto, de la confesión que expresaba su conversión (1 Ts 2,12.19; 3,13; 4,14-18; 5,2-11.23-24).

A Jesús resucitado lo presenta como un modo propio de vivir. Las denominaciones "Cristo" y "Señor", propias para designar a Jesús resucitado, se convierten ya en esta proclamación del Evangelio en el nombre propio del mismo Jesús: Señor Jesús-Cristo, o Cristo-Jesús, o Cristo, o Señor.

Este Evangelio es el mensaje anunciado por Jesús y hecho vida en su persona.

De esta forma aparece claro cómo una comunidad cristiana, en este caso la de Tesalónica, se basa en la aceptación de la persona de Jesús (su vida y su mensaje), en un nuevo talante de vida y en la proyección misionera hacia otras regiones y ciudades.

2.4. Estos creyentes forman "iglesias"

Estos grupos de creyentes se han organizado ya en "asambleas" que reciben el nombre de "iglesias", traducción del nombre griego *ekklesia*, asamblea, tomado de la estructura de la sociedad grecorromana. Así encontramos estas asambleas o iglesias en Jerusalén, Antioquía, Derbe, Istra, Iconio, etc.

2.5. Estas iglesias tienen una estructura elemental

A través de los textos descubrimos que estas iglesias tienen una estructura embrionaria: la de Jerusalén, además de los Doce, María, algunas mujeres y otras personas que acompañaron a Jesús en

su vida (Hch 1,1-12), encontramos a los siete elegidos para “servir a las mesas” (Hch 6,1-6).

En la de Antioquia se habla de profetas y maestros” (Hch 13,1), de presbíteros (Hch 15,22), de dirigentes (*exegeomai* en participio perfecto) o guías, “líderes” (Hch 14,12), o bien “conductores” (de la palabra), es decir, de la catequesis. Se podría relacionar la figura de los dirigentes de la catequesis con el administrador «puesto al frente de la servidumbre» (véase Lc 12,42, pero emplea otro verbo).

La función de todas estas personas con alguna responsabilidad en las iglesias debe tener unas características ya descritas previamente en el Evangelio: honestidad y fidelidad a la misión encomendada (véase Lc 12,41-46; 22,24-30).

Lc dirige toda su obra a estos grupos de creyentes organizados de alguna manera en “iglesias del Señor” (o de “Dios”, según versiones). Hay que tener esto presente, sobre todo para descubrir el mensaje que Lc quiere transmitir en el primer libro. Escribe el Evangelio, dentro de su propio género narrativo, no para iniciar en la fe o llamar a la conversión, sino para afianzar la fe y para extender el mensaje de Jesús a estos grupos según el modelo del mismo Jesús. De ahí que tome como metáfora básica para este género de vida la imagen del camino.

2.6. Situación social de estas iglesias

Resulta interesante descubrir a través de los textos del NT la situación social de estas iglesias y las posibles dificultades o problemas internos o externos que encontraban. Para situarnos convenientemente ante la obra de Lc, expongo muy sucintamente algunos rasgos de las principales iglesias que aparecen en la obra de Lc.

Lc distingue la ciudad de Jerusalén como lugar geográfico y como lugar teológico (este último relacionado con la “iglesia”). Para ello emplea dos nombres: uno, el semita, indeclinable: “Jerusalén”, como lugar teológico; otro, en su forma griega, “Jerosólima”, para designarlo como lugar geográfico histórico. En el Evangelio aparece Jerosólima en 2,22; 13,22; 19,28 y 23,7, con un claro sentido geográfico. En el resto del Evangelio (27 veces) se usa el nombre semita, indeclinable, de Jerusalén. En Hch es algo mayor la frecuencia del empleo de Jerosólima (22 veces) frente al de Jerusalén (35 veces).

2.7. Rasgos generales de las iglesias de la provincia lucana

• Son grupos plurales en cuanto a raza, lengua, condición social y religión de origen. Estas iglesias estaban compuestas por personas mayoritariamente de origen judío (la de Jerusalén) o de origen pagano (el resto de las iglesias). Pero tanto en la de Jerusalén como en las demás podemos decir que los componentes formaban un grupo poliétnico. Esta pluralidad, por la propia ley de los hechos, tuvo que provocar problemas concretos de convivencia y de expresión de las propias creencias:

a) El conflicto en la iglesia de Corinto, que corrige Pablo (1 Co 1,10-15; 8,7-13; 10,23-30; 11,17-22 y 14,1-25).
b) El conflicto en la iglesia de Tesalónica ante la mala interpretación de la inminente venida del Señor, sobre todo, de la suerte de los difuntos, y sobre la necesidad de seguir en las labores diarias o dejarlas de lado (1 Ts 4,13-15; 2 Ts 2,1-3; 3,10-12).
c) El conflicto en las iglesias de la región de Galacia, sobre la obligatoriedad o no, para la expresión de la fe en Cristo, del cumplimiento de las leyes del judaísmo (Ga 5,1-9).

Y si, con la mayoría de los exegetas actuales, admitimos que la obra de Lc se redactó en los mismos años en que se escribieron las “cartas pastorales”, detectamos otros conflictos en las iglesias de Grecia que Timoteo y Tito deben encauzar: conflicto con las prescripciones judías (1 Tm 1,3-7; Tt 2,10-16; 3,9) o el influjo de la filosofía griega y el valor de la educación en los ejercicios del gimnasio (1 Tm 4,1-8; 6,3-10; 2 Tm 2,16-18.23-26); conflicto en la atención a las viudas (1 Tm 5,16).

• Se reúnen en casas particulares. Estos grupos plurales no tenían un lugar “religioso” propiamente dicho para reunirse, ni contaban con unas normas determinadas que organizaran estas reuniones. Por eso se reúnen en casas particulares, en lugares al aire libre, etc. (Hch 12,12; 16,13.16; 1 Co 16,19, etc.). Y desde un principio buscan un espacio que favorezca la cohesión del grupo y su unidad, y lo encuentran en la “comunión” (*koinonia*), que será en adelante el “lugar religioso” de las comunidades de creyentes, y, desde este prin-

cipio de cohesión, sus reuniones serán calificadas como "iglesia en Dios Padre y en el Señor Jesucristo". Esta comunión implicaba fe en un Dios vivo y verdadero, del que da testimonio el fundador o catequista de la comunidad y que se fundamenta en la palabra de Jesús. Relación de los creyentes con Dios, padre de todos. Admiración y amor al Señor Jesús. Confianza en la fuerza del Espíritu. Vínculo de fraternidad que brota de esta fe común y que hace que todos los creyentes se vean como hermanos y se sientan unidos fraternalmente o en comunión con otras iglesias. Años más tarde, el cuarto Evangelio pondrá de manifiesto esta realidad para las iglesias de Palestina (Jn 4,23-24).

2.8. ¿Sabemos cuándo se escribió este Evangelio?

Para fijar las fechas de composición de Lc-Hch se atiende al carácter interno de la misma obra: depende del Evangelio de Marcos (escrito en torno al año 70); tiene a mano el hipotético documento Q; y el prólogo al Evangelio, que supone ya un tiempo de elaboración de las tradiciones y la existencia de escritos catequéticos en las comunidades. Los textos de su Evangelio (Lc 13,35; 19,43-44 y 21,5-36) suponen que ya ha ocurrido la destrucción de Jerusalén el año 70. Además, la situación social, los problemas internos y la organización de las comunidades cristianas, puntos en los que coincide con las Epístolas Pastorales, corresponden a lo que llamamos "segunda generación cristiana".

Otros argumentos para fijar la fecha de la obra lucana son: el libro de los Hch no conoce la existencia de la recopilación de los escritos de Pablo, que se formó a comienzos del s. II; la imagen que da de Pablo está muy idealizada, es decir, parece que ha pasado ya algún tiempo entre la muerte del apóstol y la evocación de su figura; además en Hch el problema teológico que planteó al principio el grupo judeocristiano parece ya superado y este grupo ha perdido su influencia en las comunidades de Hch. Otro argumento es que la actitud positiva que Hch manifiesta hacia Roma sería inexplicable en la época de Nerón (persecución del año 64) o de Domiciano (persecución del año 95). Toda esta argumentación sitúa la obra lucana entre el 70 y el 90.

Sobre el lugar de composición de Lc y Hch hay dos testimonios antiguos que lo fijan en Acaya o en Beocia. Sólo podemos decir, de modo general, que se escribió en un ambiente helenizado fuera de Palestina.

2.9. El orden de Lc-Hch

Sabemos que los escritores antiguos no ponían títulos ni subtítulos en sus libros; que no separaban las partes o secciones de su obra con signos especiales. Predominaba la escritura continua, sin separación entre palabras. Para diferenciar las diversas partes de un escrito se servían de lo que podíamos llamar recursos editoriales internos: repetición de una palabra enlace, de una secuencia bisagra, de resúmenes, etc., es decir, unos recursos que orientaran al lector en los vericuetos del libro.

Estos recursos literarios reflejan el discurso del escritor y, por tanto, el plan con que ha concebido su obra y, al mismo tiempo, cómo desea que sea descubierta por el lector. Recursos literarios que se convierten en recursos pedagógicos. A través de ellos podemos conocer también ahora tanto el proceso de composición de un escrito como la intencionalidad de un autor. El análisis de estos recursos nos lleva a descubrir la estructura del escrito. Y, mediante la estructura, la intencionalidad del escritor.

En nuestro caso, y al tratarse de unos escritos que tienen una finalidad de descubrir los fundamentos de unas enseñanzas que afectan a la fe, podemos hablar de descubrimiento de un mensaje, o mejor, cómo ha pretendido revestir o presentar su mensaje el autor, para que sus lectores lo pudieran comprender tal como él lo quiere presentar o desmenuzar. Tenemos pues, en Lc, como en los otros Evangelios, un escrito con una envoltura catequética que facilita la transmisión fiel y la comprensión del mensaje de Jesús. Pero no olvidemos que este autor tiene presentes, ante todo, unos lectores concretos: los de las comunidades a los que dirige su obra, simbolizados en Teófilo, o bien dirigidos a estas iglesias a través de este personaje. O, si esto no fue así, sabemos que desde finales del s. I las iglesias aceptaron estos escritos como dirigidos a los creyentes y como escritos "inspirados", es decir, escritos que contienen fielmente algunos aspectos del mensaje de Jesús de Nazaret refrendados por la fe y desde la fe de la comunidad cristiana.

Ahora nosotros, descubriendo a través de la estructura el mensaje dirigido y acomodado a las circunstancias de las iglesias a las que fue dirigido en un principio, podemos legítimamente, siempre desde la fe y por la fe, es decir, desde la aceptación de la persona de Jesús, Cristo, Señor, Hijo de Dios y Salvador, transponerlo a las comunidades del día de hoy, que están circunscritas a unos condicionamientos diversos de las iglesias de finales del s. I. Pero manteniendo la fidelidad al núcleo del mismo mensaje. Es otra ventaja del análisis de la estructura: podemos descubrir lo que es esencial o perenne en estas exposiciones del mensaje y lo que es accidental.

Toda la obra de Lc ha sido analizada desde diversos puntos de vista para descubrir su estructura. En general, todos los estudiosos acuden a criterios objetivos: datos que ofrece Lc para no caer en subjetivismos. Los más frecuentes son: estilo, geografía, protagonistas, materia tratada, temas teológicos, resúmenes y sumarios. Estos dos últimos se pueden unificar y son quizás los que más nos pueden ayudar a descubrir el Evangelio de Lc.

Pero hay dos datos objetivos, ofrecidos por el mismo escrito, en los que quiero fundamentar la distribución de toda la obra de Lc y que nos pueden servir para contemplarla en una panorámica conjunta. Estos datos son: las "anotaciones sumariales", también llamadas "estribillos", "resúmenes", y la palabra "camino", con todo el elenco de palabras relacionadas con él, es decir, la categoría del "camino". Véase Rodríguez Carmona, págs. 321-322.

El esquema de la distribución de toda la obra lucana es el que ha recogido la NBJE y es la distribución que propongo.

CAPÍTULO 1

NACIMIENTO Y VIDA OCULTA DE JUAN EL BAUTISTA Y DE JESÚS (1,5 - 2,52)

Lc ha seleccionado unos episodios de la infancia de Juan Bautista y de Jesús de Nazaret antes de iniciar el relato de la proclamación de la Buena Noticia. Estos episodios se conservaban en las comunidades cristianas como un tesoro inestimable. El evangelista remite varias veces a la fuente de donde ha tomado estos recuerdos. Por ejemplo, sobre los referentes a Juan Bautista dice: «Todos cuantos lo oían quedaban impresionados y se decían: "¿Quién será este niño?"» (1,66). Y sobre los de Jesús: «María guardaba todas estas cosas en su interior» (2,19), que repite en 2,51: «Su madre conservaba cuidadosamente todas las cosas en su interior».

Los episodios seleccionados por Lc son los siguientes: 1. Anuncio del nacimiento de Juan Bautista (vv. 5-25). 2. Anuncio del nacimiento de Jesús (vv. 26-38). 3. Encuentro de la madre de Jesús con la de Juan (vv. 39-56). 1'. Nacimiento de Juan Bautista (vv. 57-80). 2'. Nacimiento de Jesús (2,1-20). 3'. Manifestación de Jesús (vv. 21-39). 4. Adolescencia y juventud de Jesús (vv. 40-52).

Notas previas a la lectura de estos episodios:

a. Disposición curiosa

Con esta selección de episodios el evangelista ha construido unas escenas paralelas formando dos tablas con tres paneles cada una:

Primera tabla. Primer panel: anuncio del nacimiento de Juan Bautista.
Segundo panel: anuncio del nacimiento de Jesús
Tercer panel (o de cierre): encuentro de las dos madres.

Segunda tabla. Primer panel: nacimiento de Juan Bautista, su circuncisión y una nota resumen de su vida.
Segundo panel: nacimiento de Jesús, su circuncisión y una nota que resume los años de infancia de Jesús.
Tercer panel (o de cierre): Jesús adolescente en el Templo.

Basta esta sencilla comprobación de la organización de los episodios para darnos cuenta de la artificiosidad de todo este conjunto de las infancias. Dentro de esta distribución Lc ha insertado tres cánticos; uno en boca de María, el "*Magníficat*", otro en la de Zacarías, el "*Benedictus*", y el tercero en la del anciano Simeón. Los tres están construidos con unas frases tomadas de distintos salmos. Los tres son creaciones artificiales para explicar el contenido religioso que tienen estos episodios.

En una consideración general de los dos primeros capítulos de Lc, hay que reconocer que los relatos que los integran han surgido al margen de la redacción evangélica. Son relatos peculiares que preceden al mensaje evangélico y que se han insertado aquí, al principio, siguiendo la huella de las biografías de personajes célebres cuyo nacimiento e infancia preludian la vida más o menos brillante del biografiado. En este caso son dos los personajes: Juan Bautista y Jesús. Calculan algunos exegetas que la incorporación de estas narraciones al resto del escrito evangélico es tardía, incluso posterior a la redacción de los Hechos de los Apóstoles.

Los relatos de infancia adolecen de falta de verosimilitud. Los autores, al carecer de datos fidedignos, aprovechan tradiciones de las familias o incorporan otros datos incluso fantásticos. En nuestro caso bastaría cotejar los relatos de estos capítulos de Lc con los de algunos apócrifos para darnos cuenta de las coincidencias en el aprovechamiento de leyendas o tradiciones más o menos interesadas.

Todo esto cuestiona la historicidad estricta de los relatos de infancia. Algunos comentarios intentan encasillarlos dentro de la literatura hebrea, dada la abundancia de semitismos de que están plagados. Se ha propuesto considerarlos como *midrás aggadá*, es decir una narración que pretende transmitir una enseñanza iluminando

algunos episodios de los niños desde unos textos proféticos del AT (B. Rigaux). Otros califican todo el conjunto como "historiografía imitativa" (Fitzmyer): narración de unos episodios de Juan o de Jesús imitando el esquema literario narrativo de otros relatos del AT.

Tenemos que aceptar que son relatos compuestos por un historiador que "ha investigado diligentemente todo" y un autor (que puede ser Lc) que conoce los relatos de infancia de otros personajes célebres y ha redactado los suyos de tal forma que la "comunidad de Teófilo" pueda recibir una enseñanza complementaria de la recibida en la catequesis comunitaria. Si tenemos que aplicar una etiqueta a estos relatos, podemos llamarlos "historia meditada".

b. Género literario de estos episodios: "Historias meditadas"

Tenemos que admitir alguna base histórica de los hechos narrados por Lc y relacionados con la infancia de Juan o de Jesús. El evangelista previene en el prólogo que cuanto escribe lo ha investigado diligentemente desde los orígenes. Además se refiere a algunos testigos oculares de los hechos: «Los vecinos de Isabel... se congratulaban con ella... y en toda la montaña de Judea se comentaba lo sucedido» (Lc 1,57.65; ver también v. 66). Y de la madre de Jesús dice: «María, por su parte, guardaba todas estas cosas y las meditaba en su interior... Su madre conservaba cuidadosamente todas las cosas en su corazón» (Lc 2,19.51).

Son hechos con una base histórica. La narración parte de unos recuerdos que han sido "meditados". El verbo empleado por Lc (*symballo*) expresa la idea de dar vueltas a un tema, pensarlo y repensarlo. La meditación hebrea consistía en comparar un hecho con otros de la historia de Israel. Esto hace que los relatos de la infancia de estos dos niños contengan referencias a otras historias del AT, como la infancia de Samuel (1 S 1-2) o a oráculos de los profetas que hablan de la "hija de Sión" (Is 12,6; So 3,14-15; Jl 2,21-27; Za 2,14; 9,9).

¿Por qué Lc emplea este género literario para narrar las infancias de Juan y de Jesús? Pienso que lo ha elegido porque le ha parecido adecuado para presentar a estos dos niños como iniciadores del nuevo pueblo de Dios que no rompe con el antiguo pueblo, sino que es una continuación. El género literario es un empalme formal entre los dos testamentos. Incluso la presencia de los ángeles como mensaje-

ros de Dios es un modo de expresar que cuanto se narra forma parte del gran proyecto de Dios que redunda en beneficio de todos los hombres; por eso se llama "buena noticia para todos los hombres".

Otro motivo que pudo tener Lc para decantarse por este género literario fue responder a una pregunta clave que se hacían los primeros cristianos, sobre todo los procedentes del Judaísmo: ¿Era Jesús de Nazaret realmente el Mesías que estaban esperando y que había sido anunciado en el AT? Dentro del Judaísmo la esperanza mesiánica se había diversificado en tres líneas: en una se contemplaba un mesías profeta, en otra un mesías rey y en la tercera un mesías sacerdote. Con estas narraciones alusivas a relatos del AT se respondía a estas esperanzas mesiánicas. Así vemos cómo, según Lc, Juan Bautista es el mesías profeta que irá delante de Jesús «con el espíritu y el poder de Elías profeta» (1,17), y el niño «será llamado profeta del Altísimo» (1,76). Jesús de Nazaret realiza la esperanza en un mesías rey: heredará el trono de David, su padre (1,32.69); y la familia deberá ir a Belén, la ciudad de David, porque José es de la casa y la familia de este rey (2,4). La línea del mesías sacerdotal no aparece tan clara en los relatos de Lc; aun así se podía encontrar alguna insinuación en la preocupación de Lc por relacionar a María con Isabel, su prima, que pertenecía a la tribu de Leví, por tanto a una familia sacerdotal, como lo era Zacarías.

1. Anuncio del nacimiento de Juan Bautista (1,5-25)

5Hubo en los días de Herodes, rey de Judea, un sacerdote llamado Zacarías, del grupo de Abías, casado con una mujer descendiente de Aarón, que se llamaba Isabel. 6Los dos eran justos ante Dios y cumplían fielmente todos los mandamientos y preceptos del Señor. 7No tenían hijos, porque Isabel era estéril, y los dos de avanzada edad.

8En cierta ocasión, mientras oficiaba delante de Dios, en el grupo de su turno, 9le tocó en suerte, según el uso del servicio sacerdotal, entrar en el Santuario del Señor para quemar el incienso. 10Toda la multitud de fieles estaba fuera en oración, a la hora del incienso.

**[11]Se le apareció el ángel del Señor, de pie, a la derecha del altar
del incienso. [12]Al verlo Zacarías, se sobresaltó, y el temor se apode-
ró de él. [13]El ángel le dijo: «No temas, Zacarías, porque tu petición
ha sido escuchada; Isabel, tu mujer, te dará un hijo, a quien pon-
drás por nombre Juan. [14]Te llenará de gozo y alegría, y muchos se
alegrarán de su nacimiento, [15]porque será grande ante el Señor. No
beberá vino ni licor; estará lleno de Espíritu Santo ya desde el seno
de su madre; [16]convertirá al Señor su Dios a muchos de los hijos
de Israel [17]e irá delante de él con el Espíritu y el poder de Elías,
para que los corazones de los padres se vuelvan a los hijos, y los
rebeldes, a la prudencia de los justos; para preparar al Señor un
pueblo bien dispuesto».**

**[18]Zacarías preguntó al ángel: «¿En qué lo conoceré? Porque yo
soy viejo, y mi mujer de avanzada edad». [19]El ángel le respondió:
«Yo soy Gabriel, el que está al servicio de Dios, y he sido enviado
para hablarte y anunciarte esta buena noticia. [20]Mira, por no haber
creído mis palabras, que se cumplirán a su tiempo, vas a quedar
mudo, y no podrás hablar hasta el día en que sucedan estas cosas».**

**[21]La gente, que estaba esperando a Zacarías, se extrañaba que
se demorara tanto en el Santuario. [22]Cuando salió no podía hablar-
les, y comprendieron que había tenido una visión en el Santuario.
Les hablaba por señas y permaneció mudo.**

**[23]Una vez cumplidos los días de su servicio, volvió a su casa.
[24]Días después concibió su mujer Isabel y estuvo durante cinco
meses recluida. [25]Entre tanto pensaba: «El Señor ha hecho esto
por mí cuando ha tenido a bien quitar mi oprobio entre la gente».**

En el AT aparecen anuncios de nacimiento de personajes notables que han desempeñado algún papel importante en el proyecto de Yahvé. Los autores de la *Sinopsis* citan los anuncios de nacimientos maravillosos de Isaac (Gn 17,15-21; 18,9-15), de Sansón (Jc 13) y de Samuel (1 S 1), a los que se pueden añadir otros anuncios por medio de la presencia de ángeles (Jc 6,11-24; Dn 8,15-19; 9,20-23; 10,5-19; Tb 12.14-15). «Son otros tantos modelos en los que Lc se inspira libremente... seleccionándolos y combinándolos según las exigencias de una realidad histórica que se le impone» (II, pág. 53).

En estos anuncios descubrimos un formato narrativo que emplea también Lc para narrar los anuncios de los nacimientos de Juan Bautista y de Jesús. Es una técnica para ensamblar, incluso en su formato literario, los anuncios del nacimiento de estos dos niños con la serie de los otros personajes que marcaron una fuerte impronta en la historia del pueblo de Israel. Los dos niños están presentados como dos eslabones importantes en la historia de la salvación, pero cada uno en su categoría.

Analizar el formato narrativo de estos anuncios nos ayuda a descubrir el contenido de los relatos y la enseñanza pretendida por el evangelista.

Elementos literarios del formato de los anuncios de nacimiento: 1. Presentación de la persona que recibe el anuncio. 2. Experiencia de la divinidad que tiene esta persona. 3. Mensaje que acompaña a la experiencia. 4. Objeción planteada ante el contenido del mensaje. 5. Resolución de la objeción. 6. Resultado o "mutis" del que recibe el anuncio.

Para comentar estos anuncios sigo las diversas partes de su formato literario.

1. Presentación de la persona que recibe el anuncio

Lc abre el relato con una fórmula tan general e imprecisa (*egeneto* = "hubo"), que uno está tentado de traducirla por la fórmula tradicional del inicio de muchos de nuestros relatos imaginativos: «Érase una vez...».

El evangelista da luego algunas precisiones de esta persona: su nombre, Zacarías; su condición, sacerdote; y el grupo sacerdotal al que pertenece. Previamente sitúa la época del anuncio con otra fórmula general e imprecisa: «en los días de Herodes, rey de Judea» (1,5,). Un historiador crítico pondría en duda la veracidad de estas circunstancias que sitúan al personaje. Parecen frases hechas sin otro objetivo que el de abrir un relato.

La condición sacerdotal de Zacarías obliga a Lc a encajarlo en la distribución de todo el grupo levítico reorganizado por Nehemías después del destierro babilónico. Los levitas estaban distribuidos en

24 grupos de unos 700 miembros, que se sorteaban los turnos del servicio en el templo durante una semana (1 Cro 24,19; 2 Cro 23,8).

La presentación de Zacarías se completa con unos rasgos de su condición social, su religiosidad y su problema. Estaba casado con Isabel, descendiente de Aarón, el primer sacerdote colaborador de Moisés y cabeza de la genealogía de los levitas. La pareja Zacarías e Isabel están dentro de la línea sacerdotal judía. Lc describe a estas personas como observantes de una religiosidad fiel al judaísmo. Advertimos cierto énfasis en este dato, que obedece probablemente a que el autor quiere avalar el que en las comunidades primeras algunas personas, relacionadas estrechamente con el proyecto de Jesús, viven al mismo tiempo su religiosidad dentro del judaísmo.

Esta atmósfera religiosa de la familia de Zacarías prepara el terreno para la experiencia religiosa que va a tener el receptor del anuncio.

Un nuevo dato en la presentación de este personaje: planteamiento de su problema. No tienen hijos; los dos son de edad avanzada e Isabel era estéril. El redactor, como sabe que el contenido del anuncio es el nacimiento de un hijo de la pareja, carga las tintas para que sobresalgan los impedimentos en la realización de lo anunciado. Es un recurso que encontramos ya en algunos anuncios de nacimiento de personas del AT.

2. Experiencia de la divinidad

El evangelista sitúa esta experiencia en un ámbito religioso y cultual: en el Santuario del Señor y mientras oficiaba. La breve introducción a esta experiencia está redactada con la misma imprecisión que advertimos al inicio del relato: «En cierta ocasión», traducción de la misma fórmula del v. 5: *egeneto*. Seguimos ante un relato más relacionado con una tradición rayana en casi leyenda que con una historia real. Es una fórmula literaria de transición frecuente en la versión griega de los LXX.

Ahora esta imprecisión se suaviza con la inserción de unos detalles previos a la experiencia de la divinidad: «Mientras toda la multitud del pueblo (*laos*) estaba en oración», Zacarías realiza una función litúrgica, que describe así la NBJE en nota a 1,9: «Este oficio

consistía en renovar las brasas y los perfumes en el altar del incienso que se hallaba ante el Santo de los Santos, ver Ex 30,6-8». Es, pues, un marco adecuado de la experiencia de la divinidad. Recordemos el que describe Isaías de su experiencia de Yahvé (Is 6,1-6).

Lc narra a continuación la experiencia de la divinidad. Ahora, en el NT no es Yahvé quien se deja ver, sino su representante, un "ángel" (*angelos*, "mensajero") quien como tal le trae el mensaje. Precisa incluso el lugar donde está situado este mensajero divino. Advertimos un influjo de algunos textos de Daniel: 8,15-18; 9,20-23; 10,9-19, que son «otros tantos modelos en los que [Lc] se inspira libremente... con el objeto de sugerir el sentido providencial de los acontecimientos en el desarrollo del plan divino» (*Sinopsis* II, pág. 53).

Esta experiencia produce en la persona que la recibe miedo o temor. Tales sentimientos los encontramos en los relatos bíblicos de anuncios o de vocación profética. Lc los subraya en sus escritos (1,29-30.65; 2,9-10; 4,36; 5,8-10.26; 7,16; 8, 25.35-37.56; 9,34.43; 24,37; Hch 2,43; 3,10; 5,5.11; 10,4; 19,17). De ahí que el mensajero, antes de comunicar el mensaje, tranquilice al que tiene esta experiencia: «No temas» (ver 1,30).

3. El mensaje

En estos relatos el mensaje está redactado de tal forma que la persona que lo recibe comprenda el objetivo de esta experiencia. Y, a fin de destacar toda la importancia del objetivo, se pone en boca de Dios o del mensajero. En los anuncios del NT son los ángeles los encargados de transmitir los mensajes.

El mensaje que escucha Zacarías tiene dos partes, además de las palabras iniciales con las que le da confianza. En la primera le asegura que "su petición ha sido escuchada". Nos preguntamos cuál era la petición (*deesis*) de Zacarías. La BJE traduce el vocablo griego *deesis* por "petición". Otras versiones prefieren "ruego". Estas traducciones interpretan la *deesis* de Zacarías como si el oficiante hubiera expresado su deseo y el de Isabel de tener descendencia.

No parece que el texto avale esta interpretación. Lc describe un marco de actitud religiosa; Zacarías está en oración. En otros pasajes

del NT encontramos el mencionado vocablo griego, y en todos ellos se está refiriendo a oración o rezos, y no a peticiones o ruegos (ver Lc 5,33; 2 Co 1,11; Ef 6,18; St 5,16; 1 P 3,12). El anuncio de la concepción del hijo no es una respuesta a la petición del padre; es una nueva realidad que complementa el mensaje angélico y que está libre de toda influencia de una petición.

La segunda parte del mensaje es el anuncio de la nueva realidad: «Isabel, tu mujer, te dará un hijo». La parte central es el hijo, que se amplifica con unas aportaciones descriptivas, organizadas en dos centros de interés: la familia y el pueblo.

A la familia, representada por el padre, la llenará de gozo. Al pueblo de Yahvé lo inundará de alegría y al mismo tiempo lo exhortará a convertirse, es decir, a descubrir el plan mesiánico mediante su predicación. Es una anticipación del objetivo del nacimiento de este niño: completar la trayectoria del pueblo de Yahvé con la colaboración del Espíritu Santo y la orientación profética de Elías. La actividad profética de Elías queda aludida mediante una cita del profeta Malaquías (3,23-24), que especifica la armonía dentro de las familias del pueblo de Yahvé.

Tal es el objetivo marcado en el mensaje para este niño cuya vida se describe como la de un nazir: no beberá vino ni licor, según marca el libro de los Números (6,1). De esta forma el evangelista expone con claridad que el niño anunciado pertenece a la esperanza mesiánica del judaísmo. Los evangelistas, Lc y Jn principalmente, ven en este niño a un nuevo Elías, que sirve de eslabón entre la religiosidad del AT y la de Jesús de Nazaret. No se trata, pues, en este anuncio de dar respuesta al deseo de Isabel y Zacarías de tener descendencia, sino del anuncio de una nueva persona que, con su actuación, servirá de empalme entre los dos testamentos.

4. Objeción planteada ante el contenido del anuncio

Es un recurso literario que pretende destacar alguna dificultad para que el contenido del mensaje se realice. En algunos de estos relatos la persona que recibe el mensaje pide una señal del cumplimiento de lo anunciado: Abrahán pide un signo que le asegure de que la tierra de Canaán será suya (Gn 15,8; ver también Jc 6,17; Is

7,11; 38,7). En otros la objeción es más directa; hay algo que hace imposible el cumplimiento del mensaje (Lc 1,34; Ex 4,10; Is 6,5; Jr 1,6; etc.). En este mensaje que recibe, Zacarías pide un signo de que el hijo anunciado podrá cumplir su misión. Algo que lo puede hacer imposible de que se realice es que todavía el niño no existe y hay de por medio un impedimento: «Yo soy viejo y mi mujer, de avanzada edad». La dificultad expuesta por Zacarías aparentemente avala el que haya pedido tener un hijo. Pero creo que hay que interpretar el contenido del mensaje, que es la misión de Juan Bautista. Los evangelistas tienen especial interés en situar a este personaje en su puesto pre-mesiánico. Insisten en presentarlo sólo como un pregonero del mesías esperado. Y nada más.

5. Resolución de la objeción

En estos relatos la respuesta a la dificultad u objeción que presenta la persona que recibe el anuncio suele ser positiva y clara. El mensaje que viene de parte del Señor debe vencer todos los obstáculos (ver Jr 1,7-9). En el anuncio a Zacarías la respuesta a las reticencias tiene dos partes. La primera es una ratificación de la veracidad del mensaje que viene de Yahvé a través de su mensajero. Éste tiene nombre, Gabriel ("fuerza de Dios"). Dentro de la angelología judía ocupa un puesto de honor en el servicio a Yahvé: es uno de los ángeles de la presencia. La segunda parte comunica el signo solicitado: se quedará mudo y sordo (ver el v. 62). Es un signo extraño. Las explicaciones que aportan los comentaristas son variadas. Es mejor quedarnos en el nivel de un recurso literario que penalizaba la osadía de pedir un signo al mensajero de Yahvé. El signo lo ha pedido Zacarías. Pero en realidad se convierte en signo para la gente que asiste al sacrificio y que está esperando la salida del sacerdote para recibir la bendición de la tarde. Así comprenden que Zacarías «había tenido una visión en el Santuario».

6. Resultado del anuncio o "mutis" de la escena

Es breve. El autor anota que Zacarías se queda en Jerusalén hasta completar su servicio, que duraba una semana. Vuelve a su casa

y «días después, su mujer, concibió...» No dice el texto que la concepción de Isabel fuera inmediata. Solamente que concibió. Unas palabras puestas en boca de Isabel apuntan la enseñanza pretendida por Lc: «El Señor ha hecho esto por mí...». Y lo interpreta como una bendición, por cuanto le ha liberado de la deshonra social que suponía la esterilidad en la mujer casada (Gn 30,23; 1 S 1,5-8). Los dos padres quedan apartados de su vida ordinaria hasta que se realice el anuncio y nazca el niño Juan: uno mudo y sordo; y la otra, recluida en casa. Dado que Lc cuida los detalles de sus relatos y los orienta hacia alguna enseñanza, cabe preguntarse qué ha pretendido enseñar con este episodio. La respuesta más sencilla es que Lc encontró unas tradiciones en el entorno de la familia del Bautista y las dejó plasmadas en este relato. Pero visto todo el conjunto de estos relatos de las infancias de Juan y de Jesús, quizás Lc ha pretendido sugerir que en el umbral de la presencia de Jesús, Mesías, toda la esperanza mesiánica judía llega a su fin y entra en una mudez y en una reclusión de la que el pueblo de Israel saldrá sólo por el encuentro con Jesús, el Mesías. Es una enseñanza que se encuentra en el escrito de Lc, quien tiende a relativizar la presencia del Bautista hasta los límites que le permite la fidelidad a las tradiciones conservadas por "testigos oculares". El cuarto evangelista potenciará esta línea hasta convertir a Juan Bautista en "un testimonio de la luz".

2. Anuncio del nacimiento de Jesús (1,26-38)

[26]Al sexto mes envió Dios al ángel Gabriel a un pueblo de Ga-
lilea, llamado Nazaret, [27]a una virgen desposada con un hombre
llamado José, de la casa de David. La virgen se llamaba María.
[28]Cuando entró, le dijo: «Alégrate, llena de gracia, el Señor está
contigo»*. [29]Ella se conturbó por estas palabras y se preguntaba
qué significaría aquel saludo. [30]El ángel le dijo: «No temas, María,
porque has hallado gracia delante de Dios; [31]vas a concebir en tu
seno y a dar a luz un hijo, a quien pondrás por nombre Jesús. [32]Él
será grande, le llamarán Hijo del Altísimo y el Señor Dios le dará
el trono de David su padre; [33]reinará sobre la casa de Jacob por los
siglos y su reino no tendrá fin».

**[34]María respondió al ángel: «¿Cómo será esto posible, si no co-
nozco varón?». [35]El ángel le respondió: «El Espíritu Santo vendrá
sobre ti y el poder del Altísimo te cubrirá con su sombra; por eso el
que va a nacer de ti será santo y le llamarán Hijo de Dios. [36]Mira,
también Isabel, tu pariente, ha concebido un hijo en su vejez y ya
está en el sexto mes la que era considerada estéril, [37]porque no hay
nada imposible para Dios».**
**[38]Dijo María: «He aquí la esclava del Señor; hágase en mí según
tu palabra». Y el ángel la dejó y se fue.**

V. 28 Por influjo de 1,42, algunos códices añaden: «Bendita tú entre las mujeres».

Sigo para el comentario el mismo esquema del anuncio anterior. El personaje central es Jesús, si bien en apariencia podíamos pensar que es María de Nazaret, y así ha sido considerado tradicionalmente. Pero, si atendemos al texto, apreciamos que el núcleo del relato es el anuncio de la concepción y nacimiento de un hijo de María, que es presentado con una serie de determinantes: santo, hijo de Dios, etc. Basta compararlo con el relato anterior para ver también aquí que el núcleo central no es la figura de la madre sino la del hijo.

1. Presentación de la persona que recibe el anuncio

El relato de este nuevo anuncio está literariamente empalmado con al precedente mediante una expresión temporal y el mensajero que transmite el mensaje: la escena ocurre «en el sexto mes» del embarazo de Isabel. El mensajero es Gabriel. Estamos en el mismo nivel redaccional. Las dos tablillas se unen estrechamente con los anuncios y las concepciones de los niños. La localización de la escena no es el templo, ni la capital Jerusalén; es un pueblo de Galilea, Nazaret. La receptora del mensaje es María, calificada por Lc como doncella, virgen desposada, o prometida en firme, con un hombre llamado José, de la familia de David. Se supone, por el relato, que María está en casa, pues el mensajero «entra». La casa es el ámbito normal y real del desarrollo de una persona. El evangelista no intenta situarla fuera de la realidad cotidiana en que se mueve.

2. Experiencia de la divinidad

En este relato Lc sitúa a María no en un encuentro directo con Yahvé en la zarza, como Moisés, o en un ámbito cultual, el templo, como Isaías o Zacarías, sino en un lugar laico y en un encuentro personal con un mensajero de Dios, un ángel. Esto es suficiente para que la receptora del mensaje tenga una experiencia de la divinidad por exigencias del género literario de estas anunciaciones-vocaciones.

3. Mensaje que acompaña a la experiencia

En un breve diálogo entre María y el mensajero se aclara el sentido de esta experiencia, el contenido del anuncio y el destino de la persona receptora del mensaje. En primer lugar tenemos el saludo «alégrate, María». El texto griego dice *chaire* que, como advierte la nota de la NBJE, es mejor traducir por «alégrate» que por «salve». Recuerda la llamada a la alegría mesiánica que recibe la "hija de Sión" (el pueblo de Israel) en los profetas (So 3,14-15; Is 12,6; Jl 2,21-27; Za 2,14; 9,9). Y este verbo forma un juego de palabras con la segunda parte del saludo: «llena de gracia», en griego *kecharitomene,* que literalmente significa: «tú que has estado y sigues estando llena del favor divino» (NBJE). La adición «el Señor está contigo» es explicación de su experiencia de la divinidad.

Como María no entiende a qué viene este saludo, el mensajero amplía su explicación repitiendo con palabras equivalentes el mismo saludo:

Saludo		*Repetición*
«Alégrate, María»	=	«No temas, María»
«Llena de gracia»		«Has hallado gracia ante Dios»

Y le explicita el contenido del mensaje: Vas a ser madre de un hijo al que le darás el nombre de Jesús. Continúa luego el mensajero dando algunos rasgos de este hijo de María. Apreciamos en el mensaje cierto paralelismo progresivo, como si el evangelista pretendiera que ya desde el primer momento de la vida de Jesús los creyentes tuvieran unas frases rítmicas que les ayudaran a memorizar profesión de fe:

Núcleo del mensaje	1ª ampliación (la persona)	2ª ampliación (función en Israel)
«Vas a concebir en tu seno y a dar a luz un hijo, a quien pondrás por nombre Jesús»	«Él será grande, le llamarán Hijo del Altísimo y el Señor Dios le dará el trono de David, su padre»	«Reinará sobre la casa de Jacob por los siglos y su reino no tendrá fin»

En el núcleo del mensaje se concentra toda la realidad del mismo: una concepción, el nacimiento de un hijo y el nombre del nuevo ser. Son los datos que lo identifican en la historia: hijo de María y de nombre Jesús. El nombre es teofórico, pero no se explica su significado, como hace Mateo (1,21). Es un nombre frecuente en el mundo judío. Su significado puede ser "Yahvé salva". La primera ampliación describe las cualidades de este hijo: será "grande" (*megas*), hijo del Altísimo y heredero del trono de David. La aplicación del adjetivo "grande" a este ser probablemente no tiene más intencionalidad que marcar las diferencias con Juan Bautista, que será también pero sólo será «ante el Señor» (1,5). El titulo «hijo del Altísimo» no es una afirmación de su divinidad. Es un título que el AT «aplica a los reyes y a los jueces... miembros de la corte divina», relacionados de modo especial con el proyecto de Yahvé (NBJE, nota a Sal 82,6). Lc se está moviendo dentro de la esperanza mesiánica judía. Los títulos están inspirados en textos mesiánicos del AT (2 S 7,1; Is 9,6; Dn 7,14). Todos están en el nivel del judaísmo, como es evidente en el tercer título: heredero del trono de David a través de José, «hijo de David», su padre.

4. Objeción planteada ante el contenido de mensaje

Los relatos bíblicos ponen la objeción en boca de la persona que recibe el mensaje, quien expone la dificultad para realizar lo que se le anuncia. La objeción puesta por Lc en boca de María afecta directamente al hecho de tener un hijo: «¿Cómo será esto, pues no conozco varón?». Este versículo ha recibido multitud de explicaciones porque en él se ha querido ver fundamentada una especie de voto de virginidad de María y también porque se ha explicado

desde el texto de Mt y desde una teología y mariología de siglos posteriores. Creo que la nota de la NBJE apunta a las líneas correctas de su interpretación: «La "virgen" sólo está "desposada" (v. 27) y no tiene relaciones conyugales (sentido semítico de "conocer", véase Gn 4,1, etc.). Este hecho, que parece contraponerse al anuncio de los vv. 31-33, trae la explicación del v. 35. Nada hay en el contexto que imponga la idea de un voto de virginidad». Tal decisión de virginidad perpetua, como respuesta al mensaje, en una mujer judía y ya prometida o desposada con un varón, no tiene sentido. En todo caso habría que limitar su decisión de "no conocer varón" al tiempo de los desposorios.

Desde este planteamiento podemos entender el cuidado con que Lc redacta el mensaje, con los verbos en futuro, como ha redactado también el anuncio de la concepción de Isabel. En el mensaje a María dice: «vas a concebir, vas a dar a luz… le pondrás de nombre... será grande... será llamado… el Señor le dará... reinará... no tendrá fin». Y los verbos en futuro los sigue empleando en las palabras que pone en boca del ángel como respuesta a la objeción de María: «El Espíritu vendrá... te cubrirá... el que va a nacer será... le llamarán...».

De todos modos si algún lector desea tener una síntesis de este tema complejo y en cierto modo oscurecido por tantas interpretaciones exegéticas, teológicas y dogmáticas que se han ido presentando a partir del s. XVIII, puede acudir a un artículo de M. Villanueva, "En torno al voto de virginidad de Nuestra Señora", en *EstBíb* 16 (1957) 322-327, o bien al análisis de las diversas opiniones en J. P. Meier, *Un judío marginal*... I, págs. 234-236; o a J.A. Fitzmyer, *Comentario al Evangelio de Lucas*, o a R.E. Brown, *El nacimiento del Mesías. Comentario a los relatos de la infancia*. La opinión más común hoy día entre los exegetas es que los datos bíblicos no son suficientes para tomar partido por una u otra explicación y que «si no hubiera en el evangelio de Mateo una referencia explícita a la concepción virginal de María, de los textos de Lucas no se hubiera podido sacar esa conclusión» (I. Gómez Acebo, *o.c.* pág. 39).

3. Encuentro de la madre de Jesús con la de Juan (1,39-56)

**39En aquellos días, se puso en camino María y se dirigió con
prontitud a la región montañosa, a una población de Judá. 40Entró
en casa de Zacarías y saludó a Isabel. 41En cuanto oyó Isabel el salu-
do de María, saltó de gozo el niño en su seno; Isabel quedó llena de
Espíritu Santo 42y exclamó a gritos: «Bendita tú entre las mujeres y
bendito el fruto de tu seno; 43¿cómo así viene a visitarme la madre
de mi Señor? 44Porque apenas llegó a mis oídos la voz de tu saludo,
saltó de gozo el niño en mi seno. 45¡Feliz la que ha creído que se
cumplirían las cosas que le fueron dichas de parte del Señor!».**

46Dijo María:

«Alaba mi alma la grandeza del Señor

47y mi espíritu se alegra en Dios mi salvador,

48porque ha puesto los ojos en la pequeñez de su esclava.

Desde ahora, todas las generaciones me llamarán bienaventurada,

49porque ha hecho en mi favor cosas grandes el Poderoso, Santo es su nombre

50y su misericordia alcanza de generación en generación a los que le temen.

51Desplegó la fuerza de su brazo, dispersó a los de corazón altanero.

52Derribó a los potentados de sus tronos y exaltó a los humildes.

53A los hambrientos colmó de bienes y despidió a los ricos con las manos vacías.

54Acogió a Israel, su siervo,

acordándose de la misericordia

55–como había anunciado a nuestros padres- a favor de Abrahán y de su linaje por los siglos».

56María se quedó con ella unos tres meses, y luego regresó a su casa.

Se inicia este relato empalmándolo con el episodio anterior mediante un sencillo enlace literario que, en su traducción literal, dice: «Levantándose María en estos días». Es un enlace impreciso, que hemos encontrado en relatos anteriores (ver 1,5.8).

Seguimos en una serie de textos que dejan constancia de unos recuerdos transmitidos por la tradición oral. La impronta lucana la tenemos en la expresión «en aquellos días», fórmula de transición frecuente en Lc (2,1; 4,2; 5,36; 6,12; 23,7; Hch 1,15, etc.). Hay bastante consenso entre los exegetas para reconocer este relato como obra original de Lc o, lo que parece más probable, como una elaboración literaria de unas tradiciones conservadas en alguna comunidad primitiva.

El relato del encuentro de las dos madres sirve de cierre al primer tríptico de las infancias. Se encuentran las dos madres y los dos hijos, cuyo nacimiento había sido anunciado por el mensajero de Dios, Gabriel.

En esta tablilla que cierra el tríptico ya no está presente el mensajero o ángel que ocupaba un puesto importante en las dos tablillas anteriores. Ahora los personajes que ocupan este cierre son dos mujeres contempladas como madres, cuyos hijos se encuentran desde los senos maternos. Es una novedad importante.

Lc ha dado al relato de este encuentro un formato de alabanza, integrado por dos himnos laudatorios puestos en boca de las dos mujeres convertidas en madres por obra del Señor. Estructura: 1. Introducción al poema (1,39-42a). 2. Alabanza de Isabel a su prima María (1,42b-45). 3. Alabanza de María al Señor (1,46-55). 4. Conclusión del poema (1,56).

1. Introducción al poema (1,39-42a)

Lc presenta las circunstancias que enmarcan la escena, que transforma en un acto cultual de alabanza. Las circunstancias son:

Desplazamiento de María desde Nazaret hasta la región montañosa de Judá. La tradición ha identificado el lugar de este encuentro con la población de Ain Karim, a 6 Kms al oeste de Jerusalén. El texto no es seguro; los datos identificativos (región montañosa, una población) dejan la concreción del lugar a nuestra imaginación. Parece que este versículo está corrompido o retocado.

La *prontitud* (*meta spoudes*) de María en este desplazamiento se puede interpretar como una indicación de las prisas o los deseos de María por confirmar la señal que le ha dado Gabriel. Puede ser. Pero también puede ser un mero recurso literario para subrayar las prisas

que tiene la doncella de Nazaret por compartir con su prima las novedades que las dos están viviendo en sus propios cuerpos: prontitud o prisas por desembocar, de la mano de Lc, en la alabanza y acción de gracias por el favor recibido.

El *tiempo*: «en aquellos días», fórmula de transición frecuente en Lc, como he dicho antes.

El *lugar* de la escena es la casa de Zacarías. Llama la atención que Lc ponga a la joven de Nazaret en camino de tres o cuatro días de duración, sin compañía. Si nos empeñamos en interpretar el relato dentro de un estricto realismo, este detalle indicaría que Lc desconoce la geografía y las costumbres de los palestinos.

Todas estas notas introductorias presentan a las principales protagonistas del relato. Son recursos de un buen narrador que mediante ellos intenta expresar los sentimientos de una madre en edad avanzada y de una doncella que está inmersa en algo incomprensible.

El *saludo*. Es un dato lógico en un encuentro de personas relacionadas familiarmente. Pero no es tan lógico que en el saludo de María a su prima el niño que ésta lleva en el seno "salte de gozo". Es un nuevo recurso de Lc para subrayar la novedad de estos acontecimientos: el gozo se transmite ahora desde Juan cuando aún es un feto. Lc deja constancia de que Juan, desde el primer momento de su existencia, inicia su función precursora que luego tendrá en su vida pública. Pero además indica el evangelista que la existencia de Juan está en función de la de Jesús.

2. Alabanza de Isabel a su prima María (1,42b-45)

Lc nos advierte desde el primer momento que Isabel ha quedado llena de Espíritu Santo y que, como efecto de esta plenitud, va a pronunciar unas palabras. Así indica el sentido profético de las frases de Isabel que explicitan el evento. Primero expone el significado de la visita recibida y los efectos que se han producido en su persona y concluye con un refrendo del mensaje que María ha recibido.

Isabel actúa como una profetisa que explica el acontecimiento que están viviendo las dos primas y su relación con el proyecto del "Señor". Por eso, el evangelista anota que Isabel, como profetisa, pronuncia su oráculo "a gritos" (ver Jr 2,2; 3,12; 4,5; etc.).

Lc ha dado a las palabras laudatorias de Isabel un formato peculiar. Lo intuimos si distribuimos estas palabras en frases cortas, en una traducción muy ajustada al griego:

Bendita tú (*eulogemene*) entre las mujeres
y *bendito* (*eulogemenos*) el fruto de tu vientre.
¿De dónde *a mí* esto:
que venga la madre de mi Señor *a mí*?
(Porque apenas)
llegó la voz de tu saludo a los oídos *míos* ("de mí")
saltó de gozo el niño en el seno *mío* ("de mí").
Y bienaventurada *la que ha creído*
que (*hoti*) habrá cumplimiento para las cosas dichas *a ti por el Señor*.

El formato tiene todos los visos de ser un himno centrado en las personas: Isabel mediante los pronombres y adjetivos personales; María como creyente; y el Señor, que ha hablado. El himno, que recuerda la forma oracular del AT, es una alabanza pronunciada por Isabel y dirigida a su prima. Una prueba que corrobora el contenido laudatorio es que esta alabanza se describe tomando expresiones de unos himnos dirigidos a dos mujeres del AT: a Yael y a Judit: «¡Bendita entre las mujeres, Yael, entre las mujeres que habitan en tiendas, bendita sea!» (Jc 5,24); «¡Bendita seas, hija del Dios Altísimo, más que todas las mujeres de la tierra!» (Jdt 13,18).

La alabanza va dirigida a María, dado el contexto en que Lc la ha insertado. Y también va dirigida al niño (*brefos*). Madre e hijo forman una unidad biológica que la profetisa Isabel convierte en objeto de sus palabras.

La alabanza surge por algo que ha sucedido. En las frases laudatorias de las dos mujeres del AT el motivo es que con su acción han liberado al pueblo de Yahvé de la opresión de los enemigos. En la alabanza de Isabel es por la categoría de la visita que se formula mediante una pregunta retórica de asombro: es una visita de la madre de su Señor (*kyrios*).

Llama la atención que la alabanza de Isabel a su prima se inicie sin mencionar a María. Sólo se refiere a ella con el pronombre personal "tú". Y se dirige a un todo único formado por la madre y el fruto de su seno. Esta unidad, madre e hijo, es lo que le causa admiración a Isabel, que se pregunta: «¿De dónde a mí esto: que...». Es una ex-

presión que indica la extrañeza, porque a esa persona le ocurre algo imprevisto (ver 2 S 24,21). La extrañeza es por la visita de «mi Señor». El Señor es el hijo de María. Este título de Señor se aplicó en el AT a Dios y al Mesías davídico, y, en la comunidad de creyentes, a Jesús Resucitado (Hch 2,36; Flp 2,11). Lc lo aplica repetidas veces a Jesús contemplado en su vida terrena (7,13; 10,1.39.41; 11,39; etc.)

A la pregunta admirativa de Isabel se da respuesta en el segundo verso: «Porque apenas...». Lc introduce el texto con la expresión "*idou gar*", lit. «pues he aquí que». Y el signo por el que reconoce Isabel que le ha visitado la madre de su Señor es el "salto" del niño en su seno. Es la interpretación que el evangelista pone en boca de Isabel. No olvidemos que estamos en la estructura literaria de un himno-oráculo. Las explicaciones que se nos pudieran ocurrir sobre el sentido de estos movimientos del feto y querer ver en ellos un anticipo de la misión del Bautista, que desde este momento anuncia la presencia de Dios hecho carne, están bien en una interpretación piadosa de los textos. Pero el texto evangélico y su contexto no las avalan. Es Isabel, o mejor Lc, quien interpreta el movimiento del feto, como Rebeca interpreta "proféticamente" los movimientos de los mellizos en el seno materno (Gn 25,22-23).

Termina el oráculo laudatorio con la proclamación de la aceptación por parte de María del mensaje transmitido por el ángel. Tal aceptación es lo que la hace "feliz". La construcción de la frase resalta que esta felicidad es porque ha creído. Literalmente se podía traducir: «¡Feliz la que ha creído que…!». El autor de este oráculo condensa en la conclusión toda la riqueza de esta doncella de Nazaret, que se fía de las palabras del mensajero del Señor. El evangelista la presenta así como modelo para los miembros de la comunidad de creyentes.

3. Alabanza de María al Señor (1,46-55)

A continuación Lc pone en boca de María un himno de alabanza al Señor que marca contraste con las palabras de Isabel. Ésta se ha explayado en alabanzas a María y al fruto de su seno. María en cambio se explaya en alabanzas al Señor. Es una profundización en la fe de María que exalta la obra del Señor y su grandeza reconocida en el encuentro con los seres humanos. Apreciamos un nuevo contraste

o antítesis entre la línea religiosa de la familia del Bautista y la de Jesús. Estos artificios nos llevan a la convicción de que estos himnos laudatorios son elaboraciones de la comunidad que se incorporaron a los relatos de las infancias tardíamente.

El himno puesto en boca de María es conocido con el nombre de "Magníficat", primera palabra del mismo en su versión latina, y que significa "engrandece" o "magnifica" o, como dice la NBJE, con un circunloquio, «alaba... la grandeza». Es una pieza literaria encajada en el relato de las infancias y que llena casi por completo la tablilla de cierre del primer tríptico. La comentamos en cuatro partes.

3.1. Texto del himno

El himno está encajado en el relato de la visita de María a su prima de un modo artificial. (Tomo las notas siguientes de un artículo mío: "El Magníficat, himno de la comunidad cristiana", en A. Aparicio, *María del Evangelio*, Madrid, 1994, págs. 229-240.) Esta artificiosidad del encaje del himno se aprecia en que si se suprime el Magníficat, el v. 56 empalma perfectamente con el v. 45.

En la transmisión del texto hay una variante que atribuye el himno a Isabel. Pero esta variante no tiene apenas ningún apoyo.

Dado el encaje artificial en el relato de Lc, el himno tuvo probablemente una existencia independiente. Sobre la autoría de este himno hay opiniones diversas: que fue compuesto por el mismo Lc en unas etapas posteriores a la redacción del resto de su evangelio; o que su autor es un judío cristiano que lo compuso en hebreo y luego Lc aprovechó su versión griega para incluirlo en este episodio de las infancias. Mi opinión, expuesta en el artículo citado, es que cuando Lc encaja esta pieza literaria en su evangelio, las comunidades lucanas se encuentran ya, tanto por su evolución interna como por su situación geográfica, en territorios desconectados de Palestina. Es un momento crítico en el que empiezan a despegarse del influjo judío y a abrirse a una perspectiva universal. El plan salvador de Dios no se limita a un pueblo ni a una religión, sino que está abierto a todos los hombres. En la comunidad cristiana «ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer, sino que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús» (Ga 3,8).

3.2. Estructura del himno

El Magníficat es un empedrado de textos del AT: varios salmos (89; 98; 107; 111), alguno de Isaías (41,8-9), de Job (5,11; 12,19). Sobre todo hay en él una evocación clara del Cántico de Ana (2 S 2,1-10) y del de María, la hermana de Moisés, a la que presenta el libro del Éxodo como animadora del himno que celebra la liberación de Israel por el paso del mar Rojo (Ex 15,1-21).

El Magníficat tiene el formato de los himnos bíblicos. En ellos constatamos una introducción en la que el autor se invita a sí mismo o invita a otros a alabar al Señor; un cuerpo del himno en el que se recogen los motivos de la alabanza y que están relacionados con el poder, la misericordia, la bondad y la justicia del Señor, motivos descubiertos en los acontecimientos de la historia del pueblo del Señor; y una conclusión que, cuando existe, es una bendición, una súplica o una repetición de la introducción.

En el himno que pronuncia María distinguimos estas partes:

Introducción. María se invita a sí misma a la alabanza. Las expresiones «mi alma», «mi espíritu» son circunloquios en sustitución del pronombre de primera persona. Notemos que los dos verbos que componen esta introducción están uno en presente: «engrandece» (*megalynei*), y otro en aoristo: «se alegró» (*egalliasen*: "saltó de gozo"), que se puede traducir también por presente. El paralelismo de los dos versos obliga a mantener la traducción en tiempo presente; además hay que tener en cuenta el hebraísmo que subyace en el aoristo griego: una versión "servil" del *wayyiqtol* hebreo y que, según Zerwick (*Analysis philologica*), puede ser un indicio de la fuente que tuvo a mano el evangelista.

El destinatario de la alabanza es el Señor, tal como aclara el segundo hemistiquio: «Dios mi Salvador». Dado el uso que Lc hace del título de "Señor", tenemos que ver en él una referencia directa a Jesús Resucitado. La realidad histórica que, siguiendo la invitación de María, hay que exaltar o magnificar es la presencia salvadora de Dios, el Señor, en la historia de la humanidad. La introducción invita a reconocer y alabar la presencia del Resucitado en la comunidad de los creyentes, donde, según el pensamiento de Lc, se está realizando la presencia del *kyrios* (Hch 1,21; 2,47). Estamos ante un indicio de que este himno es una expresión cantada de la fe en la celebración comunitaria.

El cuerpo del himno. Expone los motivos para esta alabanza. El himno contempla dos campos en los que se ha manifestado la obra del Señor: el personal de María y el universal de todas las personas.

• En el plano personal (vv. 48-50). Las actuaciones del Señor son dos, introducidas por la misma conjunción "porque": «Ha contemplado la pequeñez (*tapeinosis*) de su esclava y ha hecho en ella cosas grandes (*megala*)». Atendiendo al paralelismo de estos dos versos, la "pequeñez" forma antítesis con las "cosas grandes". La *tapeinosis* es la cualidad de los pobres que obtienen el favor de Dios (v. 52), cualidad que se encarna en los pobres de Yahvé. Y las "cosas grandes" son las acciones del Señor en general, pero de un modo especial las actuaciones con el pueblo de Israel. Lc ha situado estos motivos de alabanza en boca de María, pero reflejan con bastante claridad la conciencia que tiene una comunidad, como heredera del Israel del Señor, dentro de la cual María tiene especial relevancia.

• En el plano universal (vv. 51-53). Se alaban unas acciones del Señor que tienen una dimensión universal. El tiempo de los verbos en estos versículos está en aoristo, llamado "aoristo gnómico". Estos aoristos exponen el proceder habitual del Señor y del que se tiene experiencia: «desplegó la fuerza de su brazo... derribó a los potentados... exaltó a los humildes... colmó de bienes a los hambrientos… y despidió a los ricos con las manos vacías».

• La conclusión. Es una síntesis de todo lo expresado en los versículos anteriores. Cuanto el Señor ha realizado en María, en el plano personal, y cuanto ha realizado en el plano universal, en la historia, se resume en "acoger a su siervo Israel" y mostrar su amor o su misericordia con su pueblo. De esta forma lo alabado en María y lo alabado en la historia de la humanidad se interpreta como un cumplimiento de las promesas de amor y alianza hecha ya a Abrahán y a sus descendientes.

Entendidos así estos versos, que concluyen el himno, nos hacen ver que la situación personal de María no es un privilegio especial, sino un eslabón más en la historia de la salvación. El aoristo que inicia la conclusión (*antelabeto* = "acogió") empalma con los aoristos de los vv. 48 y 49 y los "gnómicos" de los vv. 51, 52 y 53.

3.3. Significado del himno

Dice la nota de la NBJE a Lc 1,46: «Lucas debió dar con este cántico en el ambiente de los "pobres", donde quizá lo habían atribuido a la Hija de Sión; estimó oportuno ponerlo en labios de María, incluyéndolo en su relato en prosa». Hay que reconocer que este himno tiene claras referencias a la teología de la Hija de Sión.

El pueblo de Israel es personificado frecuentemente con los rasgos de una mujer: esposa, virgen, madre, morada del Señor (ver Lm 2,18; Za 2,14-15; Mi 4,7-10; So 3,12-17). Se puede aducir también el texto de Isaías (66,7-8), que interpretó la literatura midrásica como anuncio del nacimiento del Mesías (*IV Esdras* 9 y 10).

Los textos de Sofonías y Miqueas relacionan a la Hija de Sión con el resto de Israel que se mantiene fiel al Señor a pesar del Destierro y que lo forman los "pobres de Yahvé".

Estos textos de la Hija de Sión componen en parte el tejido midrásico con el que Lc 1-2 describe a María, la madre de Jesús. R. Laurentin realizó ya en 1957 un profundo estudio de Lc 1-2 en relación con los oráculos de Sofonías y Miqueas. El Magníficat, según este autor, es uno de los textos que más subrayan tal identificación. María, después de afirmar que el Señor ha exaltado su pequeñez (*tapeinosis*), expone el modo de actuar de Dios con los "pequeños". La situación concreta de María, su concepción y su maternidad, le llevan a Lc, apoyado en los textos proféticos que cantan a la hija de Sión, a destacar la condición de madre y morada del Señor en medio de su pueblo. El himno trasciende la condición individual del personaje y lo va ampliando a una realidad colectiva, la comunidad de los creyentes. Este paso de lo individual a lo colectivo tiene ya sus raíces en el AT, como ya lo estudió B.J. Le Frois en su comentario al capítulo 12 del Apocalipsis.

3.4. El Magníficat es un himno de la comunidad cristiana

Nos queda una pregunta que acompaña a todo este comentario de los himnos de las infancias, tanto de Jesús como del Bautista: ¿son composiciones de Lc? Hay una dificultad seria para admitir la autoría de Lc: el colorido semita y el uso abundante de textos de Salmos y referencias a una teología más propia del AT que de un

autor formado en otra cultura distante de la semita. Yo creo que este himno, como los otros distribuidos en estos capítulos de Lc, eran composiciones con las que los creyentes celebraban las actuaciones maravillosas del Señor ya en los primeros momentos de la existencia de Jesús y de su precursor Juan.

Hay textos del NT que testifican la existencia de salmos, himnos y cánticos inspirados en las comunidades cristianas, y en concreto en algunas conocidas por Lc, como pudieron ser Éfeso, Colosas y Corinto. Dice la carta a los Efesios: «Recitad entre vosotros salmos, himnos y cánticos inspirados» (Ef 5,19). Y Pablo les dice a los Corintios: «Cuando os reunáis, algunos pueden cantar un salmo... pero que todo contribuya al crecimiento de todos» (1 Co 14, 26; ver también Col 3,16).

Estos salmos e himnos, a los que alude la carta a los Efesios y las de Pablo a los Corintios y Colosenses, podían ser, ciertamente, composiciones del AT, con las que las primitivas comunidades cristianas abrían sus asambleas. Pero existían otras composiciones compuestas al estilo de las del AT o con fragmentos de las mismas (ver Ap 18,22-23), entre los que habríamos de situar los cánticos de estos capítulos de Lc. Otras composiciones poéticas son de factura netamente cristiana, como las que abundan en el Apocalipsis (ver Ap 5,9-14; 11,17-18; etc.).

Estas composiciones tenían un objetivo catequético y celebrativo: «El salterio fue el suelo fecundo del que tomaron su lenguaje los himnos y cantos de oración de la primera cristiandad inspirados por el Espíritu» (H.-J. Kraus, *Teología de los salmos*, pág. 244).

El Magníficat surgió probablemente en este ambiente de las comunidades cristianas. En un principio fue un canto a la Hija de Sión, con la que se identificaban los primeros cristianos, como nuevo pueblo de Dios, como el nuevo Israel. Era un paso lógico: Pueblo de Israel = nuevo Israel = comunidad cristiana = Hija de Sión. Con este himno los cristianos celebraban la realización del plan de Dios en ellos, transformándolos en el pueblo del Señor, en “santos”. Algunas frases de Pablo incluso ayudan a ver en las comunidades primeras el pueblo de los pobres de Yahvé (1 Co 1,26-28. Ver también St 2, 5-6).

Lc encontró estos materiales en algunas de las comunidades (Lc 1,3) y los incorporó a su obra escrita. Y si en la catequesis celebrati-

va de la comunidad la madre de Jesús ocupaba un puesto relevante, había que darle su importancia, pues María aportaba al proceso catequético sobre Jesús un dato nuevo: su experiencia. En la segunda parte de la obra lucana se subraya la presencia de María en el nacimiento de la primera comunidad de Jerusalén (Hch 1,14).

Este intento de destacar el puesto de María en la formación de la comunidad le llevó a Lc a intercalar el Magníficat en la narrativa del episodio de la infancia de Jesús. Esto explicaría la forzada inserción de este cántico en Lc 1-2, la indecisión de algunos testimonios en la atribución del himno a María o a Isabel, su carácter comunitario que parece estar exigiendo su estructura y contenido. Más que el contexto de una oración individual, el Magníficat pide un contexto comunitario, como el de los himnos de alabanza de la Biblia.

1'. Nacimiento de Juan Bautista (1,57-80)

[57]Se le cumplió a Isabel el tiempo de dar a luz y tuvo un hijo.
[58]Sus vecinos y parientes, al oír que el Señor le había mostrado
tanta misericordia, se congratulaban con ella.

[59]Al octavo día fueron a circuncidar al niño y querían ponerle
el nombre de su padre, Zacarías; [60]pero su madre intervino y dijo:
«No; se ha de llamar Juan». [61]La gente le decía: «No hay nadie en
tu parentela que tenga ese nombre», [62]y preguntaban por señas a
su padre cómo quería que se llamase. [63]Él pidió una tablilla y es-
cribió: «Se llama Juan»; y todos quedaron admirados. [64]Al punto
se abrió su boca y se desató su lengua, y hablaba alabando a Dios.
[65]El temor se apoderó de todos sus vecinos, y en toda la montaña
de Judea se comentaba lo sucedido. [66]Todos cuantos lo oían que-
daban impresionados y se decían: «¿Qué será este niño?» Porque,
en efecto, la mano del Señor estaba con él.

[67]Zacarías, su padre, quedó lleno de Espíritu Santo y profetizó con estas palabras:

[68]«Bendito el Señor Dios de Israel,
porque ha visitado y redimido a su pueblo,
[69]y nos ha suscitado una fuerza salvadora
en la casa de David, su siervo,

70 como había prometido desde antiguo
por boca de sus santos profetas,
71 que nos salvaría de nuestros enemigos
y de la mano de todos los que nos odian,
72 teniendo misericordia con nuestros padres
y recordando su santa alianza,
73 el juramento que hizo a Abrahán nuestro padre,
de concedernos 74 que, libres de manos enemigas,
podamos servirle sin temor,
75 en santidad y justicia,
en su presencia todos nuestros días.
76 Y tú, niño, serás llamado profeta del Altísimo,
pues irás delante del Señor
para preparar sus caminos
77 y hacer que su pueblo conozca la salvación
mediante el perdón de los pecados,
78 por las entrañas de misericordia de nuestro Dios,
que hará que nos visite una Luz de lo alto,
79 a fin de iluminar a los que habitan
en tinieblas y sombras de muerte
y de guiar nuestros pasos por el camino de la paz».

80 El niño crecía y su espíritu se fortalecía, y vivió en lugares inhóspitos hasta el día de su manifestación a Israel.

La segunda tabla, que el autor ha elaborado con los relatos de las infancias del Bautista y de Jesús, está compuesta también por tres paneles. En el primero contemplamos el cuadro del nacimiento de Juan, su ingreso en la vida y en el pueblo de Israel; en el segundo, el ingreso de Jesús en la vida y en el pueblo de Israel, donde tendrá un nombre y un destino propios. En el tercer panel o de cierre contemplamos a uno de estos niños, a Jesús, entrando en su adolescencia.

Antes de comentar estos paneles presento, en una distribución a dos columnas, el paralelismo de los relatos de los nacimientos. Al relacionar los elementos literarios de los dos advertimos la preocupación del evangelista por evitar un posible paralelismo de igualdad entre las dos narraciones. El paralelismo se quiebra a favor del relato del nacimiento de Jesús de Nazaret.

Nacimiento de Juan Bautista (1,57-80)	Nacimiento de Jesús (2,1-40)
a) *Situación en la historia*. Narrada en 1,5	a) *Situación en la historia* (2,1-5)
b) *Noticia general*: A Isabel se le cumple el tiempo de dar a luz. Tiene un hijo. ------------------------	b) *Noticia general*: A María se le cumplen los días de alumbramiento y da a luz a su hijo primogénito. b') Lo envuelve en pañales y lo acuesta en un pesebre.
c) *La noticia llega a los vecinos*: Es una muestra de la misericordia del Señor con Isabel y la felicitan.	c) *La Noticia llega a los pastores* de la comarca: Glorifican y alaban a Dios. c') Es una buena noticia que les llena a todos de alegría. c") Proclamación: «Os ha nacido hoy, en la ciudad de David, un salvador, que es el Cristo, Señor». *[Inserción del relato de los pastores]*
d) Ingreso en el pueblo de Israel mediante: - la circuncisión (al 8º día). - poner un nombre. [*Inserción del relato del nombre]*	d) Ingreso en el pueblo de Israel mediante: - la circuncisión (al 8º día). - poner el nombre, dado por el ángel. d') Presentación de Jesús. Rito.
e) *Himno* que celebra el evento: - Zacarías	e) *Himnos* que celebran el evento: - Simeón - Ana
f) *Sumario* del crecimiento: - lugar donde pasa la infancia: desiertos.	f) *Sumario* del crecimiento: - lugar donde pasa la infancia: Galilea.

Primer panel. En él distinguimos tres aspectos: **1.** La noticia del nacimiento del Bautista. **2.** Su inscripción como ciudadano de Israel. **3.** Interpretación "profética" del evento.

1. Noticia del nacimiento del Bautista

Está reducida a lo esencial y contemplada desde la madre: «Se le cumplió a Isabel el tiempo de dar a luz y tuvo un hijo». No puede ser más escueta. Hay quienes opinan que estos datos sobre Juan proceden de los círculos de los seguidores del Bautista. El origen de estos datos seguirá, por ahora, en la pura hipótesis. No afecta a su verosimilitud

La repercusión del nacimiento de Juan se limita a los vecinos y parientes. Éstos interpretan la concepción y el nacimiento del niño dentro de la ideología bíblica: la misericordia del Señor se ha manifestado en Isabel al hacerla madre a pesar de su esterilidad.

Si atendemos al cuadro comparativo de las noticias sobre estos niños, comprobamos la mayor amplitud de datos en el relato sobre Jesús y cuantos rodean su nacimiento. Y uno piensa que, sea cual sea la fuente de la que Lc los tomó, el evangelista los redujo a lo esencial, pero rebajando lo más posible la categoría del hijo de Zacarías. Esta tendencia la iremos encontrando en otros relatos en los que se habla de Juan Bautista.

2. Su inscripción como ciudadano de Israel

Un niño judío quedaba inscrito como ciudadano del pueblo de Dios mediante el rito de la circuncisión. En su origen parece que fue un rito de fertilidad o de iniciación al matrimonio, o una prevención higiénica entre los pueblos nómadas. En Israel se convirtió pronto en señal de la alianza con Yahvé (Gn 17,10-14). Las niñas quedaban incorporadas a la alianza a través del marido.

Lc anexiona la circuncisión con la imposición del nombre. Los judíos no unían los dos ritos, dado que el nombre se imponía al nacer los niños, y la circuncisión de los varones, según la Ley, se realizaba al octavo día (Gn 21,3-4). Lc en este caso, como en el relato del nacimiento de Jesús, sigue las costumbres de fuera de Palestina, que él conocía mejor que las judaicas. De todos modos estas circunstancias admiten, según los comentarios, diversas explicaciones. La NBJE afirma que «ordinariamente el niño recibía el nombre en la circuncisión». Otros la consideran una práctica tardía del Judaísmo, que se aparta así de la costumbre de imponer el nombre al niño en el momento de nacer.

Sea como sea, y por las razones que pudiera tener Lc, la realidad es, según el texto, que los dos ritos convierten oficialmente a este niño en ciudadano de Israel y partícipe de las bendiciones divinas. La circuncisión es, además, el distintivo de los israelíes frente a los no israelíes: circuncisos frente a incircuncisos.

En la ceremonia de la imposición del nombre al hijo de Isabel y Zacarías surge una breve discusión, que Lc recoge de alguna tradi-

ción del círculo del Bautista. A estos discípulos de Juan les interesaba subrayar que su maestro no continuaba la línea familiar, sino que con él se iniciaba algo nuevo que se expresaba en los mensajes de Juan y que por tanto el nombre de este niño "más que profeta" debía tener un origen superior, el marcado por el ángel a Zacarías. En las primeras comunidades advertimos una valoración de la figura de Juan dentro del proyecto de Dios. Con su vida y su incorporación al pueblo del Señor, el Bautista marca el final de una época y el inicio de otra nueva: «Entre los nacidos de mujer, no hay ninguno mayor que Juan; sin embargo, el más pequeño en el Reino de Dios es mayor que él» (Lc 7,28). El breve diálogo en torno al nombre del niño es una composición que expone desde el primer momento que el proyecto de Dios marca el destino de este niño.

Las posibles incongruencias acerca del conocimiento previo del nombre, por parte de Isabel, las preguntas al padre mudo y sordo (*kofos*, significa las dos cosas), la recuperación milagrosa del habla por Zacarías, etc., hay que encuadrarlas en la técnica narrativa del relato para resaltar que Dios interviene en el destino de este niño, por la relación que guarda con Jesús de Nazaret.

El efecto que, según el texto, se produce en los vecinos de Zacarías, y que se extiende por toda la región montañosa de Judea, es la consecuencia habitual en estos relatos teofánicos. Es el temor religioso (ven, oyen) que sobrecoge a cuantos mediante los signos entran en contacto con alguna manifestación extraordinaria del Señor. Podemos comparar este efecto religioso, y casi con las mismas expresiones, en Hch 2,43 y 5,55: «El temor de apoderaba de todos, pues los apóstoles realizaban muchos prodigios y signos»; y «Un gran temor se apoderó de todos cuantos lo oyeron». Son anotaciones de Lc que ayudan a comprender los signos. La frase final explica los signos que los vecinos y moradores de la montaña ven y oyen: «La mano del Señor (Dios) estaba con él», como lo estuvo en el anuncio (1,16).

Toda la descripción de la escena lleva a la pregunta de los vecinos: «¿Qué será este niño?». Una pregunta que, de momento, se queda sin respuesta, pero que es una ventana que se abre al futuro del niño Juan y que empezará a responderse en el relato de su vida pública (Lc 3,1-20).

3. Interpretación profética del evento (Cántico de Zacarías)

En paralelo con el "Cántico de María", Lc insertar el de Zacarías. Es conocido como el "Benedictus", por su palabra inicial en la versión latina. «Es un trozo poético que Lucas ha espigado y puesto en labios de Zacarías, añadiendo los vv. 76-77 para adaptarlo a la situación» (nota de la NBJE a 1,67). El himno procede probablemente de una comunidad judeocristana. Algunos descubren en él una redacción semita original. Puede ser que naciera en una comunidad de seguidores del Bautista. Lc la adaptó al relato de la infancia. Una muestra de que es un fragmento preexistente intercalado en el evangelio de Lc es que, si suprimimos todo el himno, el relato empalma sin ningún problema entre los vv. 66 y 80.

Uno esperaría que el himno hubiera empalmado con el v. 64, el momento en que el padre del Bautista recobra el habla para alabar a Dios. Lc ha preferido insertarlo después del relato en prosa, probablemente para dar a sus lectores una respuesta a la pregunta que dejó en el aire en el verso anterior: «¿Qué será de este niño?». De ahí que en la introducción al himno se nos diga que se trata de una profecía, o exposición de los rasgos básicos de la vida de este personaje.

En el formato de este himno distinguimos:

- una introducción (v. 67)
- un cuerpo central o el cántico propiamente dicho (vv. 68-79)
- una conclusión o sumario sobre el crecimiento del niño (v. 80)

La simple lectura del Benedictus nos lleva a relacionarlo con el Magníficat: los dos son himnos de alabanza, los dos reconocen en estos eventos un estilo de Dios para llevar a su pueblo hasta la culminación de su historia con la presencia de estas personas; los dos se cierran con un sumario redaccional. Todo esto manifiesta su artificiosidad. Son, como ya dije a propósito del Magníficat, composiciones poéticas nacidas en el culto de las primeras comunidades. Estas composiciones están impregnadas de referencias bíblicas, sobre todo de los Salmos.

Introducción (v. 67)

Es propia de Lc. Podemos comparar su vocabulario con 1,4, que es la introducción a las palabras de Isabel: «quedó llena del Espíritu Santo», y con las que se repiten como introducción a las palabras de Pedro (Hch 4,8), de Esteban (Hch 7,55) y de Pablo (Hch 13,9). Es, pues, un modismo introductorio a unas palabras de unos personajes relevantes que explicitan el significado de algún acontecimiento; es decir, "profetizan". En nuestro caso las palabras de Zacarías descifran lo que será este niño, no sólo en un futuro inmediato, sino en el presente actual. Lo presentan como el eslabón que empalma toda la historia de la alianza del Dios de Israel con el mismo Señor, cuya nueva presencia se proclamará ante su pueblo (*laos*) por la geografía y la historia de Palestina. Tal parece ser el sentido de la profecía que Zacarías pronuncia.

Cuerpo central (vv. 68-79)

Es un himno de alabanza, como el Magníficat. Pero, así como el Cántico de María tiene un ritmo que va de lo individual (María) a lo universal (modo de actuar Dios), en el de Zacarías el ritmo es inverso: de lo universal (actuación de Dios en la historia) a lo individual (el niño Juan). En este cuerpo central se aprecian varios momentos de la historia del pueblo del Señor. La narración de estos pasos es lo que fundamenta la alabanza: el Señor alabado o bendecido está presente en la historia de su pueblo elegido (*laos*). Los himnos del AT, los Salmos principalmente, y algunas oraciones judías, prestan abundantes ideas y frases a los compositores del Cántico de Zacarías.

Primer momento: La promesa

Alabanza al Dios de Israel porque ha realizado la promesa de darle un mesías (vv. 68-75). La promesa está narrada en 2 S 7,14: Yahvé promete a David un sucesor (Salomón o sus descendientes, en conjunto) para el que Yahvé será un padre y el descendiente de David será su hijo. Is 11,1-9 y Jr 33,14-17 revalorizan la promesa de la descendencia davídica y asientan la esperanza en un mesías que los liberaría o salvaría de todos sus enemigos.

El mesías liberador de opresiones viene descrito con expresiones tomadas del Sal 75,5: es «un cuerno de salvación», que equivale a decir «una fuerza salvadora». El cuerno en la poética bíblica es una metáfora «del poderío y vigor, a veces con alcance mesiánico» (nota de la NBJE a Sal 18,3). La bendición 15 de las 18 que integran la oración diaria de los judíos, dice: «Haz brotar pronto el vástago de David, tu siervo, y levanta su cuerno con tu ayuda. Alabado seas, Yahvé, que haces brotar el cuerno de salvación» (J. Schmid, *o.c.* pág. 87).

Los enemigos nombrados en este cántico deben ser entendidos en sentido histórico, no espiritual: son los opresores de Israel que, por esto mismo, son también, según la concepción del judaísmo, enemigos de Yahvé. ¿Cómo entenderían esta frase los lectores de Lc? Si eran judeocristianos, los enemigos serían los opresores romanos que serían derrotados por un mesías rey más poderoso que los ejércitos romanos. ¿Y los lectores no judíos? Si leemos el texto de estos versículos con atención, nos damos cuenta de que los vocablos que expresan las ideas de liberación, redención, salvación, servicio, misericordia o sinónimos componen el cañamazo del himno, y que la estructura progresiva de este primer momento culmina en los vv. 74-75.

En una ordenación de las ideas de esta primera parte, podíamos distribuir el texto de la forma siguiente:
Primer momento de la historia de Israel: La promesa:
El Dios de Israel es alabado porque:
a- ha visitado y ha redimido (ha dado la libertad, *lytrosis*) a su pueblo;
b- y ha alzado un cuerno de salvación (*soteria*) para nosotros en la casa de David, su siervo,
---------- a+ b: como prometió desde antiguo por boca de sus santos profetas.
b’ - (dándonos) la salvación (*soteria*) de nuestros enemigos y de la mano de todos los que nos odian,
a’ - para así manifestar su misericordia con nuestros padres y recordar su santa alianza
---------- a’+b’: Tal es el juramento que hizo a Abrahán, nuestro padre
Síntesis: concedernos que liberados de nuestros enemigos,
Le demos culto en santidad y justicia en su presencia todos nuestros días.

Segundo momento: Realización de la promesa

El "profeta" Zacarías ve realizada la promesa en su hijo, en "este niño". Lo contempla y da la respuesta que quedó antes planteada. Pues bien, este niño será llamado también un profeta del Altísimo, es decir el niño entra de lleno en la promesa, pero ahora en su realización histórica. Por eso, a continuación, se explica la actividad profética del niño, que consistirá en ir delante del Señor (que en este contexto hay que referirlo al Señor Jesús), y preparar su camino. El himno explicita los dos aspectos de la actividad profética del niño Juan mediante la cita de Malaquías (3,1: «mi mensajero allanará el camino delante de mí»), que recuerda el anuncio de liberación del pueblo proclamado ya por el Deuteroisaías (Is 40,3: «Abrid en el desierto un camino a Yahvé...»).

La preparación de los caminos del Señor consiste en que el pueblo de las promesas y la alianza (*laos*) tenga conocimiento de la salvación, afirmada en el primer momento de la promesa, mediante la repetición de la palabra clave que lo resume: *sotería*. A este conocimiento se llega mediante el perdón de los pecados, es decir, por la participación en el amor del Señor con su pueblo, que tiene como fuente "las entrañas" (sentimientos del amor) de Dios.

El que se hable en este verso del perdón de los pecados ofrece dificultad a algunos comentaristas, como una faceta impropia de la misión del precursor. Pero en estos versos y en los siguientes el texto recoge unos textos que luego describen la exhortación concreta del Bautista (3,4-18; 7,27). Además podemos prescindir de la ideología de Juan Bautista, pues las frases recogen en realidad la exhortación kerigmática de la comunidad primitiva: «Dios lo ha exaltado [a Jesús]… para conceder a Israel la conversión y el perdón de los pecados» (Hch 5,31; ver también Hch 10,43¸13,38; 26,18).

El perdón de los pecados, como parte de la actividad del Precursor, hay que entenderlo como oferta de la comunidad de los creyentes en Jesús: «Que cada uno de vosotros se haga bautizar en el nombre de Jesucristo, para perdón de vuestros pecados y para que recibáis el don del Espíritu Santo» (Hch 2,38).

La manifestación del amor de "nuestro Dios" se explicita ahora describiendo una realidad histórica mediante la metáfora de la luz:

«Es una luz que nos visita de lo alto». De nuevo, el vocabulario del Cántico (v. 68). ¿Qué significa esta metáfora? El texto griego dice literalmente «[las entrañas de su amor harán que] nos visite una *anatole* desde las alturas». La palabra *anatole* designa el nacimiento de una estrella y se aplica al Mesías en Nm 24,17, evocando la dinastía davídica. El término griego lo usan los LXX para traducir el hebreo *ṣemaḥ* ("germen", "retoño"), de ahí que, conjugando sus significados griego y semita, las traducciones oscilen entre "estrella" o "germen, vástago" que retoña del tronco de David, ver Jr 23,5; 33,15; Za 3,8; 6,12 (véase nota en NBJE). De este modo el Cántico vuelve a situar al Bautista en su función de mensajero, distinguiéndolo así de Jesús. La estrella-luz es el Jesús histórico cuya presencia canta y confiesa la comunidad de creyentes. De ningún modo se puede aplicar la metáfora, dentro de la estructura de este cántico, al niño Juan. Hay un cambio sintáctico entre el v. 26, en que Zacarías se dirige al niño en segunda persona («tú, niño») y el v. 28, en el que se refiere a otro en tercera persona. Tales diferencias sintácticas marcan las diversas misiones de los dos niños, cuyos nacimientos forman parte de la historia de la salvación.

4. Conclusión (v. 80)

No es un final del Cántico, sino de todo el relato de la infancia del Bautista. Es un estribillo muy del gusto de Lc, que encontramos a lo largo de toda la obra de este autor para marcar los cambios de sección: finales de los relatos de la infancia de Jesús (2,40), de su adolescencia o juventud (2,50), marcas de los diversos momentos en la formación de las primeras comunidades o su progresivo crecimiento (Hch 2,47; 5,14; 6,7; 12,24; 16,5; 19,20). Estos estribillos de crecimiento tienen sus antecedentes en los relatos de las infancias de algunos personajes bíblicos que marcaron diversos hitos en la historia del pueblo de Yahvé: Isaac (Gn 21,8), Sansón (Jc 13,24), Samuel (1 S 2,26; 3,19).

De las noticias con que Lc cierra este relato, unas pertenecen al desarrollo del niño: su crecimiento corporal, expresado con *auxano* con valor intransitivo; el autor aplica también este verbo al crecimiento físico del niño Jesús (2,40) y a los lirios del campo

(12,27). Otras, en paralelo con el crecimiento físico, las interpretan como referidas a su fortalecimiento en el espíritu (*ekrataiuoto pneumati*) que, según traducción aceptada por la NBJE, quiere decir sencillamente que "se fortalecía". Algunos, en cambio, las aplican a su desarrollo espiritual, o fortalecimiento de su ánimo. El estribillo hay que entenderlo como descripción o desarrollo normal de un niño.

Se añade otra noticia sobre el hábitat del muchacho en lugares inhóspitos o desiertos. El dato nos puede extrañar si lo aplicamos al sujeto de toda la frase: el niño. Hay quienes opinan que, por pertenecer Zacarías a una familia levítica, el niño recibía educación en el monasterio del Qumrán, que está en zona de desierto. Creo que es mejor mantenerse en el nivel redaccional e interpretar el dato como un empalme con el inicio de la presentación pública de Juan "en el desierto" (3,2). La estancia en lugares inhóspitos es donde, según Lc, el Bautista orienta su vida hacia la presentación de Jesús de Nazaret, el Mesías.

2'. Nacimiento de Jesús (2,1-20)

Según la posible distribución de estos episodios en dos tablas, tenemos aquí el segundo panel de la segunda tabla.

El relato del nacimiento de Jesús está enmarcado por los dos estribillos de crecimiento: el que cierra el relato del niño Juan (1,80) y el que cierra el del niño Jesús (2,40). Es evidente que Lc pretende presentar los cuadros de este panel formando una unidad que podíamos llamar de enseñanza.

Distribuyo el relato del nacimiento de Jesús en los apartados siguientes. La tabla tiene los cuadros siguientes:

Introducción (2,1-5)

La Buena Noticia:

1. La Buena Noticia: nace el hijo de María (2,6-7)
2. La Buena Noticia se anuncia por la comarca (2,8-14)
3. Los que reciben la Buena Noticia la comprueban y la testifican (2,15-20)

Introducción (2,1-5)

2 [1]Por aquel entonces se publicó un edicto de César Augusto, por el que se ordenaba que se empadronase todo el mundo. [2]Este primer empadronamiento tuvo lugar siendo Cirino gobernador de Siria. [3]Todos fueron a empadronarse, cada cual a su ciudad. [4]También José subió desde Galilea, de la ciudad de Nazaret, a Judea, a la ciudad de David, llamada Belén, por ser él de la casa y familia de David, [5]para empadronarse con María, su esposa, que estaba encinta.

En los escritos evangélicos encontramos, más de una vez, un conjunto de datos, aparentemente históricos, que sitúan en el tiempo y en el espacio alguna acción de Jesús. La primera impresión es de satisfacción: por fin podemos situar un hecho de la vida de Jesús en unas coordenadas de la historia, pues el evangelista lo sitúa en el espacio y en el tiempo.

Luego empezamos a descifrar estos datos y nos asaltan las dudas, las hipótesis en su interpretación e incluso las contradicciones internas del relato. El entusiasmo historicista de un hecho de Jesús se nos va diluyendo. Algo de esto ocurre con estas líneas introductorias al relato del nacimiento de Jesús de Nazaret.

Los versículos que abren el relato del nacimiento de Jesús es uno de estos conjuntos de los textos bíblicos. Lc encaja el nacimiento del hijo de María y José dentro de unas datos de la historia de Roma y de Judea: nombra al emperador César Augusto; el edicto de empadronamiento de todos los súbditos del imperio; da el nombre del responsable, Cirino, que debe cumplir esta orden en Siria, zona en la que vive la familia de Jesús; el desplazamiento de José y su esposa María, ya encinta, desde el pueblo de Nazaret, en Galilea, a la ciudad de Belén, en Judea, pues José debía empadronarse en «la casa y familia de David», que estaba en Belén.

A medida que pretendemos organizar los datos de Lc y acoplarlos a la historia de Roma, éstos se diluyen y pierden casi todo su contorno histórico. Los comentaristas ya nos advierten de las incongruencias al fijar el tiempo del mismo empadronamiento: ¿Cuándo realizó Cirino el censo? ¿Cuando era Cirino gobernador de Siria: entre los años 11 y 9 a.C. o entre el 4 y el 1 a.C.? ¿Hay alguna noticia de este

censo de todo el mundo en alguno de los historiadores de Roma o de Flavio Josefo? Para sembrar más confusión y dudas se nos previene que este historiador judío «no merece la confianza que en este punto le conceden los críticos, y el empadronamiento de Cirino, que dice ocurrió en el año 6 d.C., no es más seguro que otros acontecimientos de este año, que siguieron a la destitución de Arquelao y que Josefo ha confundido con los del año 4 antes de Cristo, que siguieron a la muerte de Herodes» (*Sinopsis* II, pág. 55).

En los comentarios podemos encontrar diversas hipótesis sobre el tema: que Cirino, que era cónsul el año 12 a.C., y como tal dirigió la guerra contra unas tribus de Cilicia, los Homonadenses, y que afectaba a dos provincias romanas: la de Galacia y la de Siria, dos provincias pretorianas de las que Cirino no podía ser legado. Pero en su calidad de cónsul con poderes para someter a estas tribus, se supone que Cirino recibió un poder superior sobre los legados de estas dos provincias, y entre las facultades con que dotaba el Senado a su cónsul, para esta guerra, estaba el poder reclutar tropas en las provincias afectadas, reclamar tributos y realizar el censo de la población. Otros analizan el vocabulario de Lc y entienden el *prote* no como el "primer" censo de Cirino, sino como "anterior" al de éste. Otra opinión es que este censo, iniciado con Herodes, llevó su tiempo y acabó cuando ya Cirino era gobernador de Siria. Hay tantas hipótesis como comentaristas empeñados en situar en el tiempo el acontecimiento del nacimiento de Jesús.

Hay que reconocer también que el texto de Lc, ya desde el inicio del relato (2,1), sitúa el nacimiento de Jesús en la historia de un modo impreciso, con una expresión que, tomándonos alguna licencia literaria, podíamos traducir «por entonces», o, como hace la NBJE, «por aquel entonces», y no con la precisión que algunos aceptan «por aquellos días», que favorece la literalidad del texto griego (*en tais hemerais ekeinais*). Mateo pretendió fijar algo más la fecha del nacimiento de Jesús y dice «en los días del rey Herodes», es decir, durante el reinado de Herodes. Los datos de Lc y Mt son difícilmente conciliables entre sí. Es mejor que nos quedemos con la imprecisión en la que Lc ha situado este acontecimiento.

Hay otras circunstancias de este relato que concretan más su contenido, pero teniendo en cuenta el inicio de la introducción: «por

aquel entonces». Los datos que ofrece Lc para situar el nacimiento de Jesús dentro de la historia universal, son, además de la época del viaje de José y María, el lugar y el hospedaje donde nace el niño. La coincidencia entre Mt y Lc en las circunstancias de lugar y tiempo podía inclinarnos a admitir el realismo histórico de estos datos. Según los dos evangelistas, Jesús nació en Belén de Judea. Mt transforma el dato en una conclusión teológica: «para que así se cumpliera lo anunciado por el profeta Miqueas» (5,1). Lc no se apoya en ningún anuncio profético. Simplemente recoge unos recuerdos de este hecho y, manteniendo el dato del lugar del nacimiento de Jesús, apoyado por Mt, hace que el evento suceda en Belén. Tendríamos aquí una composición de Lc para conservar un recuerdo de la enseñanza primitiva y justificarlo mediante el empadronamiento de José y su esposa en la casa y familia de David.

El relato se introduce con unas expresiones imprecisas, que le dan una estructura artificial. Fuera del hecho del nacimiento de Jesús, poco más podemos corroborar como histórico desde el texto de Lc: «El dato... de Lc 2,1s sigue siendo para la ciencia histórica un problema sin solución completa, en tanto que ésta no se conforme con ver en ello una inexactitud cronológica de un escritor lejano a los acontecimientos mismos que describe» (J. Schmid, pág. 100). Pero, como advierte J. Meier: «toda coincidencia entre Mateo y Lucas en sus relatos de la infancia resulta relevante en la medida en que entra en juego el criterio del testimonio múltiple. Tales coincidencias en dos relatos independientes y marcadamente discrepantes se remontarían, como mínimo, a una tradición primitiva y no serían creación de los evangelistas» (*o.c.* I, pág. 227).

La Buena noticia (2,6-20). El autor de estos relatos tiene interés en marcar fuertemente el dato principal, acompañado de otros secundarios que lo realzan todavía más. El principal lo inicia con la forma verbal *egeneto*: ha sucedido algo, un evento. Y lo ocupa el alumbramiento de María y los primeros cuidados del niño. Los verbos están en aoristo: afirmación de un suceso: «sucedió (*egeneto*), se le cumplieron, dio a luz, lo envolvió y lo acostó». Los datos secundarios lo componen la difusión del acontecimiento y la comprobación de unos detalles. Estos detalles de los planos secundarios se inician mediante participios (“durmiendo”, “vigilando”).

La estructura de este cuadro podemos desglosarla así: **1.** La Buena noticia: nace el hijo de María. **2.** La Buena noticia se anuncia por la comarca. **3.** Los que reciben la noticia la comprueban y la testifican.

La Buena Noticia: nace el hijo de María (2,6-7)

[6]Mientras estaban allí, se le cumplieron los días del alumbramiento [7]y dio a luz a su hijo primogénito. Lo envolvió en pañales y lo acostó en un pesebre, porque no tenían sitio en el albergue.

Para los cristianos, el nacimiento de Jesús es un hecho fundamental. En nuestra narrativa destacarían frases laudatorias y quizás hasta algunos detalles descriptivos impresionantes. Sin embargo, el autor describe este evento con una austeridad total, sin adornos ni otras consideraciones que lo exalten. Relata algo suficientemente claro con palabras justas. Debía de ser tradicional en las primeras comunidades liberar de florituras los enunciados básicos de la fe en Jesús, pues Mt 2,1 sigue la misma línea austera: «Jesús nació en Belén de Judea».

El texto de Lc ha preparado la narración del evento empalmándolo con unas circunstancias previas: «aconteció que (*egeneto*) mientras estaban allí, se le cumplieron a María los días de dar a luz». Lc lo empalma con el viaje del empadronamiento a Belén. Por tanto, según Lc, están en Belén. Y allí ocurre el nacimiento del hijo de María. El relato debe ser completado con la anotación de los primeros cuidados de la madre con su hijo: «lo envolvió en pañales y lo recostó en un pesebre». Sigue manteniendo la misma línea de austeridad.

La estructura que, a mi parecer, subyace en este breve relato de la Buena Noticia, es el siguiente:

a. Aconteció que:
   - se le cumplieron (a María) los días de dar a luz
   - *y dio a luz a su hijo, el primogénito,*
   - y lo fajó y lo recostó en un pesebre
b. Porque no tenían sitio en el albergue.

De este modo, la propia estructura narrativa resalta que lo importante de este evento es que María da a luz a su hijo, el primogénito. El relato está construido mediante una serie de verbos en aoristo: «se le cumplieron, dio a luz, lo fajó, lo recostó», encuadrados entre una subordinada temporal, «mientras estaban allí» y una causal, «porque no tenían sitio...». El análisis del párrafo puede parecernos algo rebuscado. Pero creo que, dada la fuerza y sobriedad del texto, a través de la estructura literaria podemos acercarnos al objetivo pretendido por el evangelista, quien con estos recursos formales expone el fundamento de la enseñanza. Y la transmite no sólo con la fuerza y la sobriedad, sino también mediante recursos nemotécnicos que quizás formaban ya parte de los "credos primitivos".

Anotaciones complementarias:

1. El niño es calificado como "primogénito" (*prototokos*)

El término solamente indica que María no tuvo antes otro hijo. No supone que tuviera luego otros hijos. Como advierte la NBJE en nota a 2,7a: «En griego bíblico, el término no supone necesariamente hermanos menores, sino que subraya la dignidad y los derechos del niño». En el devenir de la historia de la exégesis, y especialmente de la teología, el término se prestó a especulaciones sobre si María tuvo o no tuvo otros hijos, o si permaneció "siempre virgen". Son planteamientos que desbordan el texto evangélico. El término "primogénito" es una etiqueta legal, es decir, un título que según la ley judía obligaba a realizar con este niño una serie de normas y ritos (Ex 13,2; Nm 3,12-13; 18,15-16). Y estas normas rituales son las que cumplen seguidamente sus padres (2,23). Quizás también el relato de Lc esté insinuando el derecho hereditario de Jesús sobre la dinastía davídica. De este modo indica el evangelista que el niño tiene derecho a ser llamado "hijo de David" y "heredero del reino de David". Jesús no reivindicó luego estos derechos. Pero los evangelistas se lo mantienen y lo incluyen en algunas controversias de Jesús con los jefes religiosos. Incluso podemos adentrarnos en alguna intención más extensa de este autor, que de esta forma anticipa el derecho "hereditario" de Jesús, hijo de David, frente a las posibles candidaturas de los otros "hermanos", como parece insinuar Lc en el nacimiento

de la comunidad cristiana de Jerusalén (Hch 1,12-26). Puede ser que J. Meier se esté refiriendo a esta polémica en la nota 24 del cap. 10 (I, pág. 365): «Sin embargo, como el autor que escribe Lc 2,7 habla también de la madre y hermanos de Jesús en Lc 8, 19-21 y Hch 1,14, el calificativo de "primogénito" cobra mayor precisión en su significado a la luz del contexto más amplio».

2. El albergue

El evangelista anota que su madre tuvo que recostar al niño en un pesebre «porque no tenían sitio en el albergue» (en griego *katalyma*). El término designa una sala amplia y común que tenían algunas viviendas de Palestina para celebraciones familiares o acogida de los parientes (ver Lc 22,11). José y María acudieron a esta habitación que acogía a otras personas llegadas a Belén para el empadronamiento. Dadas las circunstancias en que se encontraba María, no era el sitio más adecuado para el nacimiento de un niño. De ahí que el evangelista diga que, después de nacer el niño, «lo recostaron» (*anaklinen,* mejor que "acostaron") en un pesebre, adosado a uno de los muros de la casa donde estaba la habitación de huéspedes.

3. Los cuidados del recién nacido

Se describen con la misma sobriedad con que se ha descrito su nacimiento. El sujeto de estas acciones es la madre. Según este autor, María es la protagonista de toda la sección. Los cuidados del niño quedan reducidos, en el escrito, a lo mínimo: fajar al niño según la costumbre oriental y reclinarlo en un pesebre.

Los cuidados están expresados con verbos en aoristo: acciones puntuales en el pasado; de todos es sujeto María. No describe el autor nada milagroso ni extraordinario. La familia de Jesús, en este caso la madre, cumple con los deberes propios de una familia humilde y pobre. No hay ningún signo de grandeza ni de poder.

De este modo, Lc relaciona la suma pobreza del Mesías con las manifestaciones gloriosas con las que, quizás, cuando se redactan los dos capítulos primeros, ya se celebraban estos acontecimientos en algunas comunidades conocidas por él. A Lc, como a su maestro Pablo, les interesa resaltar lo humano, lo habitual en el nacimiento de Jesús y en las primeras atenciones que recibe este niño «nacido de mujer» (Ga 4,4).

La Buena Noticia se anuncia por la comarca (2,8-14)

**8Había en la misma comarca unos pastores, que dormían al ra-
so y vigilaban por turno durante la noche su rebaño. 9Se les pre-
sentó el ángel del Señor; la gloria del Señor los envolvió en su luz
y se llenaron de temor. 10El ángel les dijo: «No temáis, pues os
anuncio una gran alegría, que lo será para todo el pueblo: 11os ha
nacido hoy, en la ciudad de David, un salvador, que es el Cristo
Señor. 12Esto os servirá de señal: encontraréis un niño envuelto en
pañales y acostado en un pesebre»" 13De pronto se juntó con el án-
gel una multitud del ejército celestial que alababa a Dios diciendo:
14«Gloria a Dios en las alturas y en la tierra paz a los hombres
en quienes él se complace».**

En paralelo con la difusión de la noticia del nacimiento de Juan Bautista por la montaña de Judea, Lc narra el anuncio del nacimiento del hijo de María por la comarca de Belén. Es un relato breve en el que se reconoce la mano de Lc; es además un relato denso en su contenido y descrito con el formato literario de los anuncios de personajes bíblicos. Analizo primero las huellas de la autoría de Lc y luego intento presentar la estructura que Lc le ha dado para descubrir, en la medida de lo posible, la enseñanza del evangelista.

1. La mano de Lc

La encontramos en el empleo de un vocabulario específico, en la atmósfera en que envuelve el relato y en los títulos que aplica al recién nacido cuando lo presenta como noticia.

El término clave del anuncio es el verbo "evangelizar" (*euaggelidsomai:* "anunciar una buena noticia"). Es un verbo de uso frecuente en los escritos de Lc: de los 54 usos contabilizados en las "Concordancias del Nuevo Testamento", 27 los encontramos en Lc y Hch. La base de estas noticias pudieron ser los recuerdos que María conservaba en su interior, pero la forma redaccional, tal como ha llegado hasta nosotros, le corresponde, en todo o en parte, al tercer evangelista.

La atmósfera que trasciende del relato es también lucana: alegría" de los que reciben el anuncio y que no se limita a unas personas,

sino que es para todo el pueblo de la alianza (*laos*). Esta «gran alegría» (*chara megale*) con que se comunica el anuncio tiene un destino universal: todo el *laos*. Hay quien lo limita sólo al pueblo de Israel apoyado en que este relato lo ha insertado el autor entre el AT y el NT. Y por tanto su contexto sería precristiano. La expresión «todo el pueblo» se referiría solamente a Israel, sin tener en cuenta a los otros pueblos. Pero hay que tener presente que Lc está componiendo o recomponiendo el anuncio de la Buena Noticia desde las vivencias de la comunidad de creyentes.

2. *Estructura del anuncio*

El anuncio de la Buena Noticia a los pastores es breve. En su brevedad descubrimos la estructura formal de las anunciaciones, como hemos visto en los anuncios de los nacimientos de Juan y de Jesús. Dentro de este formato distinguimos: a) las circunstancias del anuncio; b) el mensaje; y c) la señal que lo corrobora. La conclusión o mutis de este anuncio a los pastores rompe el esquema literario habitual.

a) Las *circunstancias* que enmarcan el anuncio las leemos en el v. 8. La primera es el lugar en que se anuncia. Es la comarca de Belén. En ese lugar, nombrado con la misma imprecisión con que hemos visto en 1,65, hay unos pastores que «duermen…». Es, pues, de noche. La tradición, que arranca en el s. IV, sitúa el nacimiento en invierno, en el mes de diciembre, para desbancar las celebraciones paganas del solsticio de invierno en Roma. El texto sugiere más bien que el nacimiento ocurre en una época apacible en la que los pastores «dormían al raso».

La noticia la trae un ángel, como hemos visto que ocurre en los otros anuncios (1,11.26). Este dato pertenece al género de las anunciaciones; así se evita que se nombre directamente a Dios (en el AT Yahvé) para estos menesteres que pueden cumplir los "mensajeros".

La presencia del mensajero viene acompañada de luz. El texto puntualiza: es la gloria del Señor la que envuelve con su luz a los pastores, rompiendo la oscuridad de la noche. ¿Qué sentido tiene aquí "la gloria del Señor"? El concepto bíblico de gloria equivale a manifestación sensible de la presencia del Señor. Es un elemento literario que encontramos en las teofanías. Aquí, aunque se describe

como una “angelofanía”, realmente es una teofanía, pues lo que se manifiesta es la presencia del Señor.

Creo que la frase de Lc no la podemos limitar a un fenómeno luminoso que rompe la noche de los pastores. El evangelista expone una enseñanza: este niño recién nacido es la manifestación sensible, humana, del Señor. La enseñanza de este evangelista se desarrollará más adelante en el cuarto evangelio (Jn 1,14; 2,11; etc.). Como ocurre en todas las teofanías, el temor se apodera de los que asisten a la misma. El mensajero tiene que descartarlo (ver Lc 1,13.30).

b) El *mensaje* tiene en su redacción griega un término que pierde fuerza al traducirlo a nuestras lenguas. El griego dice lit.: «He aquí que os evangelizo una gran alegría, la cual será para todo el pueblo» Ya he comentado antes el verbo *euaggelidsomai*, término lucano central en este anuncio. En la formación de las comunidades de creyentes este verbo comprendía el anuncio de la persona de Jesús y su mensaje, que integran la buena noticia para todos. En el mensaje a los pastores Lc deja bien claro que lo que anuncia el mensajero es “un evangelio”, es decir, la misma persona de Jesús y su mensaje, aunque ahora tenga el ropaje de un recién nacido. Hay que tener presente que el evangelista recompone estos recuerdos de la tradición desde las vivencias del Resucitado. Este “evangelio” va destinado a todo el pueblo de la alianza (*laos*). Opina I. Gómez Acebo que «todavía estamos en un contexto precristiano donde la mención de todo el pueblo hace referencia expresa a Israel y no tiene en cuenta a los paganos» (*o.c.* pág. 64). Quizás el contexto en que Lc escribe nos obliga a superar los límites del pueblo de Israel, en particular si entendemos el himno de los ángeles (v. 14) como una alabanza al Señor en el culto de la comunidad cristiana.

El mensaje está formulado con toda precisión, marcando cada uno de sus componentes:

a. Os ha nacido
b. hoy
c. en la ciudad de David
d. un Salvador
e. que es el Cristo Señor.

Se anuncia la presencia humana de un nuevo ser que entra en el mundo de los humanos por el cauce normal, el nacimiento. No es ni una aparición, ni una generación de los dioses ni cualquier otro ingreso en la humanidad por algún cauce extraordinario. *Este niño entra en la vida como los demás*, mediante un alumbramiento de su madre.

Su nacimiento ocurre en un lugar concreto: la ciudad de David, Belén; en una fecha, hoy. Quizás resulte excesivo especular con el "hoy" de los relatos de la resurrección. Pero convendría no perder del todo este matiz lucano del "hoy" marcado por la presencia de Dios en la naturaleza humana del niño. «El "hoy" hace saber que en aquel momento ha dado comienzo la época de la redención, el punto culminante, la meta de toda la historia de Israel» (J. Schmid, pág. 102; ver también Lc 4,21; 19,9; 23,43).

El recién nacido recibe en el mensaje unos títulos que lo identifican y lo acreditan ante los pastores: "Salvador", "Cristo o Mesías" y "Señor".

Salvador (*soter*) es un título común que, en el contexto helénico en que se mueve Lc, se aplica a los dioses y a personas divinizadas, como los emperadores, reconocidos como benefactores de la humanidad. Estas personas "salvan" o liberan de un poder enemigo. Este uso es frecuente en el AT, aplicado a Yahvé (Sal 79,9; Is 44,6; 45,15.21; etc.). La derivación hacia un significado cristiano y su empleo en la enseñanza comunitaria lo encontramos en Jn 4,42. En 2 Tm 1,10 se une con el título de "Cristo" y con el nombre propio de Jesús: «nuestro Salvador Cristo Jesús».

Cristo o Mesías (*christos*). Con este título se anuncia en el AT la venida de un "ungido" que traerá a Israel la liberación y la restauración de la dinastía davídica. "Ungido" es un título que se aplica a los reyes de Israel. Estos dos títulos, Salvador y Cristo, no suponen, por sí mismos, la divinidad del niño, sino que éste ha nacido dentro de la esperanza mesiánica de Israel.

Señor (*kyrios*). Este título griego es la traducción frecuente del nombre sagrado de Yahvé en los LXX. En la obra de Lc se aplica con toda claridad a Jesús resucitado (Hch 2,36). En el evangelio, Lc da con frecuencia el título de Señor a Jesús en su vida terrena, pues este evangelista contempla al Jesús terreno desde la vivencia que tienen

de él los creyentes, En realidad, y limitándonos a los textos de Lc, el título de *kyrios* es propio de Jesús resucitado. Lc lo retroproyecta a la actividad evangelizadora de Jesús de Nazaret (Lc 7,13; 10,1.39.41; 11, 39; etc.).

La conjunción de los títulos *kyrios* y *christos* no aparece en el resto de la obra de Lc. A alguno de los cristianos de las primeras generaciones le debió de extrañar esta unión de los dos títulos en el relato de la infancia y lo arregló introduciendo una modificación en el texto recibido, cambiándolo por "el Cristo del Señor", es decir, el "ungido de Yahvé". Para nosotros podía ser una explicación del sentido que tiene la conjunción de los dos títulos, pero tal lectura no tiene ningún fundamento textual en los mejores códices. Si el autor de los relatos de la infancia los ha conjuntado es quizás porque quiere resaltar que en este niño recién nacido se inicia una nueva presencia del Mesías y Señor, una nueva era marcada por la presencia "encarnada" del *kyrios*, Señor, en Jesús de Nazaret.

En unas comunidades integradas por creyentes que procedían del judaísmo y del mundo helénico era probablemente necesario aclarar que en la persona de este niño se realizaba la presencia del Mesías esperado dentro del judaísmo y el Señor resucitado. En esta línea de la catequesis comunitaria encajan algunos textos de las cartas de Pablo: «Vivid según Cristo Jesús, el Señor, tal como lo habéis recibido» (Col 2,6); «Dios lo exaltó... para que al nombre de Jesús... toda lengua confiese que Cristo Jesús es el Señor» (Flp 2,9-11).

c) La señal. Como en los relatos de las anunciaciones que afectan a personajes bíblicos no puede faltar el elemento literario llamado "señal". En este anuncio de la Buena Noticia a los pastores la señal que el mensajero comunica puede parecer extraña: «encontraréis un niño envuelto en pañales y acostado en un pesebre». Si leemos superficialmente el relato, la señal consiste en que lo nacido hoy es un niño fajado y acostado. Pudiera ser la señal el hecho de que estuviera acostado no en una cuna, sino en un pesebre. Pero el autor ya ha explicado previamente que esto ocurre porque los padres no tenían sitio en el albergue.

Si leemos el texto con atención, descubrimos que las palabras del mensaje angélico se inician con una llamada de atención: *idou gar,*

que podíamos traducir «¡Atención, pues!», que empalma con el verbo clave de este anuncio: "os evangelizo", y que podíamos traducir: «Os anuncio una Buena Noticia». La traducción que ha adoptado la NBJE, «os anuncio una gran alegría» reduce en parte la fuerza del verbo *euaggelidsomai*, verbo que, como he dicho antes, es propio del vocabulario de Lc. Y si esta Buena Noticia que se anuncia es un "evangelio", ya tiene más sentido que la señal sea un niño igual que los otros niños en sus primeros días de existencia: fajado como los demás y recostado en algo que sustituye la cuna y con sus padres atendiéndolo en los primeros cuidados.

Puede ser que Lc pretenda en su escrito dar un toque de atención a algunos de sus lectores que, movidos por los "títulos" de grandeza que el ángel ha proclamado en su mensaje, tendían a relacionar el nacimiento de este niño con el de los héroes salvadores del mundo, o con el poder y la magnificencia con que se adornaba la presencia del Mesías esperado en el judaísmo. La Buena Noticia que se anuncia a los pastores tiene como señal identificativa a un ser humano, y por ella lo podrán reconocer como Salvador, como Mesías y como Señor.

El anuncio se cierra con la intervención de un coro de mensajeros de Dios: una multitud del ejército celestial. Es un coro que aparentemente prescinde del niño Jesús, pues ni lo nombra, pero que invita a los lectores a que descubran, por encima del evento, el proyecto de Dios creador en el que se encaja el nacimiento de este niño.

Tanto si interpretamos este coro angélico como el equivalente al coro del teatro griego clásico, que interpreta los sentimientos de los espectadores, como si lo consideramos como una composición de Lc o de la comunidad cristiana, el himno adquiere, al estar encajado en esta sección, el mismo valor que descubrimos en el *Magníficat* y el *Benedictus*, y que descubriremos en el cántico de Simeón: todos estos *himnos* son "profecías" que explican el contenido del acontecimiento; el nacimiento de Jesús es una manifestación de la presencia de Dios "en las alturas" y es inauguración de una era de paz entre los seres humanos, quienes así participan del amor de Dios, de su *eudokía*.

Porque el v.14 tiene todos los visos de ser un fragmento de "un himno litúrgico preexistente. Parece traducido del hebreo y consiste en un dístico en paralelismo quiástico" (*Sinopsis* II, pág. 56).

El formato del dístico es claro:

Gloria - paz
en las alturas - en la tierra
a Dios - a los hombres

Según el texto griego también podíamos ver el formato de un tríptico, que tiene en contra la mejor transmisión textual del v.14:

Gloria a Dios en las alturas
Paz sobre la tierra
y en los hombres el amor (benevolencia) de Dios.

Desde este formato podemos aclarar su mensaje. En primer lugar, proclama que la manifestación de Dios (su gloria) se da en las regiones donde, según la tradición bíblica, Dios y su corte celestial tienen la morada. Luego la teofanía se proyecta a la morada de los humanos, la tierra, donde se transforma en paz. La *doxa* ("gloria") se convierte, en virtud de este nacimiento el niño, en *eirene* ("paz"). Para que esta manifestación de la presencia de Dios revierta sobre los hombres como paz, se les marca a éstos una condición: la *eudokía*.

¿En qué consiste esta condición designada con el nombre de *eudokía*? La disparidad de las traducciones e interpretaciones del término griego muestran que su significado y su aplicación a los hombres no están claros. Además, su transmisión textual en algunas versiones, empezando por la de la Vulgata, no es uniforme: unas leen *eudokías*, en genitivo: «en los hombres objeto del amor de Dios», que es la más aceptada; otras leen *eudokía*, en nominativo: «sobre los hombres [está] el amor de Dios». (Ver la NBJE en nota a 2,14).

Pablo emplea este término con dos significaciones complementarias: ¨la benevolencia" o amor de Dios (Ef 1,5.9; Flp 2,13) y "el deseo" o anhelo humano por algo bueno (Rm 10,1; 2 Ts 1,11). Puede ser que en este himno angélico tenga las dos facetas: el amor de Dios se manifiesta en los hombres con el nacimiento del niño; y el anhelo o buena voluntad que esta teofanía despierta en los habitantes de la tierra.

Los que reciben la noticia la comprueban y la testifican (2,15-20)

15Cuando los ángeles los dejaron y se fueron al cielo, los pastores se decían unos a otros: «Vamos a Belén a ver lo que ha sucedido, eso que el Señor nos ha manifestado». 16Fueron a toda prisa y encontraron a María y a José, y al niño acostado en el pesebre. 17Al verlo, contaron lo que les habían dicho acerca de aquel niño; 18y todos cuantos lo oían se maravillaban de lo que los pastores les decían. 19María, por su parte, guardaba todas estas cosas y las meditaba en su interior. 20Los pastores se volvieron glorificando y alabando a Dios por todo lo que habían oído y visto, tal como se les había anunciado.

En claro contraste con la aclamación del coro angélico, el autor describe ahora la comprobación de la realidad cantada y proclamada presentando el testimonio de unos testigos cualificados que están en la tierra: los pastores y la madre del niño.

Las circunstancias ahora son las lógicas en un grupo de personas sencillas que desean comprobar el hecho anunciado y la señal que se les ha dado. Estas personas son testigos oculares del evento.

La presentación de los testigos y su testimonio lo introduce el evangelista con una fórmula de transición frecuente en este evangelio (la usa 33 veces): *kai egeneto*, que ya comentamos antes y que en las traducciones se suele omitir. La emplea aquí Lc porque quiere marcar la separación sintáctica entre la escena gloriosa de los ángeles y la experiencia de los pastores y su testimonio.

Los pastores–testigos. Están presentados como personas deseosas de comprobar sensorialmente lo que se les ha anunciado: lit. «vayamos a Belén y veamos este asunto (*idomen to rema touto*)». Recordemos lo que el autor dice en el prólogo, que tiene en cuenta lo transmitido por “testigos oculares”. En estas líneas nos presenta a algunos de estos testigos que desean “ver” lo que el Señor les ha dado a conocer. Es una nota que califica a estas personas como testigos.

Otra nota es la prontitud con que quieren comprobar la noticia: «fueron a toda prisa» (*speusantes*), con el verbo con cuyo sustantivo (*spoudé* = “prisa/prontitud”) Lc ha narrado la diligencia de María por comprobar lo que le había sido anunciado a su prima Isabel (1,39). Para Lc es otra cualidad de los testigos de los eventos en que interviene el Señor.

Una tercera nota que avala a los testigos es la narración de toda su experiencia que comprueba la veracidad de todo cuanto les habían dicho: la veracidad del mensaje recibido. Queda así expuesta con claridad la categoría de estos testigos oculares del nacimiento del hijo de María y de José al que encuentran en un pesebre como cuna.

María, testigo cualificado. Lc presenta a la madre de Jesús como un testigo cualificado, no porque ella vea y compruebe que es verdad cuanto le ha sido dicho, sino porque conserva en su interior, en su memoria, todo cuanto oye y ve en torno a su hijo recién nacido. El evangelista vuelve a valorar esta fuente de los recuerdos de María que, previamente a su transmisión, los ha meditado (*symballousa*).

El episodio de los testigos se cierra con la anotación de la meta de todo testimonio: glorificar y alabar a Dios, es decir, dar a conocer la nueva presencia de Dios en este niño y alabarlo por ello. Es un cierre paralelo al de la visita de María a su prima, que transforma la glorificación y la alabanza en un himno, el *Magníficat*, y la presentación en sociedad del niño Juan, que también se amplía con el himno *Benedictus*. De este modo Lc compone unos relatos muy bien elaborados y con una estructura literariamente terminada.

El tema de glorificar a Dios y alabarlo recorre todo el evangélico de Lc, acompañando la vida de Jesús como algo propio e importante de toda su acción evangelizadora. Es lógico que ahora, en el inicio de la vida de Jesús de Nazaret, Lc lo presente acompañado de estos testigos que glorifican y alaban al Señor (1,64; 2,28.38; 5,25-26; 7,16; 13,13 17,15.18; 18,43; 19,37; 23,47; 24,53).

3'. Manifestación de Jesús: (2,21-24)

El niño es inscrito con el nombre de Jesús (2,21)

[21]Cuando se cumplieron los ocho días para circuncidarle, se le puso el nombre de Jesús, el que le dio el ángel antes de ser concebido en el seno.

Un niño judío entraba oficialmente como ciudadano del pueblo de Israel mediante el rito de la circuncisión. El relato de Lc adjunta a este rito la imposición del nombre. No parece que en el judaísmo existiera algún otro rito para dar nombre al recién nacido, ni menos

que estuviera relacionado con el rito de la circuncisión que, según Lv 12,3, solamente prescribía que todo niño varón debía ser circuncidado al octavo día de nacer.

El evangelista ha unido los dos ritos. ¿Por qué? Con bastante seguridad se puede afirmar que en la narración de estos ritos el autor mantiene el paralelo entre los dos niños. Juan Bautista y Jesús son circuncidados al octavo día y en los dos casos a este rito se adjunta la imposición del nombre (1,59 y 2,21). El paralelismo se rompe al exponer el fundamento sobre el origen de los nombres: el de Juan ha sido decisión de su padre Zacarías; el de Jesús se ha debido a la intervención del ángel que se lo adjudicó «antes de ser concebido en el seno».

El centro redaccional de esta noticia es la imposición del nombre al hijo de María. El autor ha construido este versículo con una disposición sintáctica clara para resaltar la parte central del mismo. La oración principal, por tanto, que da soporte a la idea central y que se inicia por un *kai* enfático que la resalta (Zorell, s.v. I, b), es «se le puso el nombre (*eklethe to onoma*)». Esta oración principal va precedida de una subordinada temporal: «cuando se cumplieron», que a su vez arrastra otra subordinada en infinitivo con valor final: «para circuncidarle». La oración principal va también seguida de una explicativa sobre el origen del nombre: «el que le dio el ángel». Para Lc el centro de todo este versículo es "dar el nombre". La circuncisión del niño es algo subordinado. En Col 2,11, Pablo alude quizás a la circuncisión de Jesús sin dar ningún relieve al rito en sí: «En él fuisteis circuncidados, no con circuncisión quirúrgica, sino mediante el despojo del cuerpo carnal, por la circuncisión en Cristo». Cuando se redacta este evangelio los creyentes celebran y "cantan" el nombre de Jesús, al que se une el de "Señor" (Flp 2,9-11). En adelante, el evangelista aplicará al hijo de María y José el nombre de "Jesús", en hebreo *Yehosu'a*: "Yahvé salva" (ver Mt 1,21).

El niño es presentado en el Templo (2,22-24)

[22]Cuando se cumplieron los días en que debían purificarse, según la Ley de Moisés, llevaron a Jesús a Jerusalén para presentarle al Señor, [23]como está escrito en la Ley del Señor: Todo varón primogénito será consagrado al Señor, [24]y para ofrecer en sacrificio un par de tórtolas o dos pichones, conforme a lo que se dice en la Ley del Señor.

El texto recibido habla de la purificación “de ellos”. El códice D, en cambio, lee en singular: la purificación de él (Jesús), y algunas versiones: “de ella”, de la madre.

El relato de este segundo rito enlaza con el primero mediante una frase que, en su transmisión textual más aceptada, dice que se trata de la “purificación de ellos”. ¿De quiénes? ¿De la madre y el padre? El texto se presta a varias interpretaciones. Una es que el termino griego traducido por “purificación” es *katharismos* y no el habitual de este rito, *katharsis*. Éste, en la versión de los LXX, designa el rito de purificación de la madre, quien, según el Lv 12,8, quedaba impura durante los siete días que seguían al parto, si había dado a luz un niño. El término que usa aquí el evangelista puede tener un sentido más general y comprendería el rito de la purificación de la madre y el de la presentación del primogénito. Otra explicación: el plural “de ellos” se refiere al padre y a la madre, como sujetos de “llevaron” y “presentaron”. El versículo se glosaría así: «Cuando se cumplieron los días en que la Madre debía purificarse y el padre debía presentar y rescatar al Niño...» (J. Leal, *o.c.* pág. 599). La NBJE comenta otra explicación que avala el paralelismo entre las infancias de los dos niños: «La purificación sólo obligaba a la madre; pero había que rescatar al hijo. Lucas observa cuidadosamente que tanto los padres de Jesús, como los de Juan, cumplieron todas las prescripciones de la Ley» (nota a 2,22). Se puede pensar que el redactor de estos versículos no conocía bien ni la legislación de estos ritos ni sus componentes rituales. «Lucas mezcla dos ritos distintos… La explicación más simple es que lo que se cuenta en Lc 2,22-38, como en otras partes de los capítulos 1-2, es el programa teológico de Lucas, no los recuerdos de María» (*o.c.* I, pág. 224).

Hay otra anomalía en este versículo. El texto dice que, llegados los días en que (la madre) debía “purificarse”, sus padres llevan al niño a Jerusalén «para presentarlo al Señor», mediante el rito de presentación de los primogénitos. Pero la ley no obligaba a que este rito se celebrara en Jerusalén. ¿Qué interés pudo tener el redactor de estos episodios para situar la presentación del niño en el templo? Veremos, a lo largo del comentario a este evangelio, que Lc centra gran parte de la vida de Jesús en Jerusalén y en el templo. Esta ciudad será el punto de arranque de la nueva comunidad de Jesús.

Completando esa explicación, yo añadiría que este autor quiere subrayar que este niño es un judío que cumple fielmente todos los ritos que lo acreditan como ciudadano fiel del pueblo de Israel. Sólo así Jesús, ya adulto, podrá enjuiciar el valor de las leyes y ritos de los antiguos y preparar la innovación de las relaciones de los seres humanos con el Padre, por encima de leyes y ritos marcados por la Ley mosaica: no ha venido a destruir la Ley sino a darle cumplimiento.

Al autor le interesa marcar desde el principio de la vida de este niño judío el ámbito en que presentará su movimiento religioso que culminará con la desaparición del Templo material. Jesús inicia la presentación de su mensaje en el Templo; y en el Templo la culminará: «Durante el día enseñaba en el Templo... Toda la gente madrugaba para ir donde él y escucharle en el Templo» (21,37-38; ver Jn 8,1-2).

Los oráculos de Simeón y Ana (2,25-38)

[25]Vivía por entonces en Jerusalén un hombre llamado Simeón. Era una persona justa y piadosa, que esperaba que Dios consolase a Israel; y estaba en él el Espíritu Santo.

[26]El Espíritu Santo le había revelado que no vería la muerte antes de haber visto al Cristo del Señor. [27]Movido por el Espíritu vino al Templo. Cuando los padres introdujeron al niño Jesús, para cumplir lo que la Ley prescribía sobre él, [28]lo tomó en brazos y alabó a Dios diciendo:

[29]«Ahora, Señor, puedes según tu palabra,
dejar que tu siervo se vaya en paz,
[30]porque han visto mis ojos tu salvación,
[31]la que has preparado a la vista de todos los pueblos,
[32]luz para iluminar a las gentes
y gloria de tu pueblo Israel."

[33]Su padre y su madre estaban admirados de lo que se decía de él. [34]Simeón los bendijo y dijo a María su madre: «Éste está destinado para caída y elevación de muchos en Israel y como signo de contradicción –[35]¡a ti misma una espada te atravesará el alma!– a fin de queden al descubierto las intenciones de muchos corazones».

[36]Había también una profetisa, Ana, hija de Fanuel, de la tribu de Aser, de edad avanzada. Casada en su juventud, había vivido siete años con su marido, [37]y luego quedó viuda hasta los ochenta y cuatro años. No se apartaba del Templo, sirviendo a Dios noche y día con ayunos y oraciones. [38]Presentándose en aquel mismo momento, comenzó a alabar a Dios y a hablar del niño a todos los que esperaban la redención de Jerusalén.

Las intervenciones de estas personas dan la clave para descubrir el sentido de estos ritos de paso, que confirman que el niño es un ciudadano del pueblo de Dios. Las dos intervenciones, además, sitúan al niño en un plano distinto al de los demás ciudadanos de Israel.

1. El oráculo de Simón

1.1. Presentación del personaje

El texto da unos breves datos sobre este nuevo personaje, al que el evangelista relaciona con los ritos legales que debe cumplir el niño. Lc lo introduce en el relato con un toque de atención a los lectores: «He aquí que» (*kai idou*). Es un hombre que vive en Jerusalén. Es curioso que en esta inserción de Simeón en el relato por dos veces, y casi sin solución de de continuidad, se afirme que se trata de un "hombre" (*anthropos*). La versión de la NBJE interpreta muy bien que se trata de "una persona", con unas cualidades que le daban acceso al encuentro con este niño.

Simeón es una persona justa y piadosa. Estos dos adjetivos lo encajan en la religiosidad del AT: es un buen israelita. En cuanto "justo", es cumplidor de la Ley y, por tanto, con méritos suficientes para recibir el veredicto de parte del Señor de que es "justo". El adjetivo "piadoso" (*eulabes*) forma pareja con el anterior. Lc lo aplica a los judíos que están en Jerusalén el día de Pentecostés (Hch 2,5), a los hombres que dan sepultura a Esteban (Hch 8,2) y a Ananías (Hch 22,12), especificando que esta piedad lleva aparejada el cumplimiento de la Ley. Con estos rasgos Lc presenta a Simeón como una persona representativa de la religiosidad del judaísmo. De ahí que estas cualidades piadosas se centren en la esperanza del Mesías que traerá la consolación a Israel, pues así se define en los textos proféticos el inicio de la época mesiánica (Is 40,1-2).

La presentación de Simeón se completa con la afirmación de que «estaba con él el Espíritu Santo», para expresar que tiene el carisma de los profetas y que, por tanto, sus palabras desentrañarán el significado del rito que se está realizando en el Templo. Coincide esta afirmación con la misma con que Lc ha introducido las palabras de Isabel (1,41) o de Zacarías (1,67). Además, en esta presentación del profeta Simeón Lc añade el origen de la promesa del Espíritu. El verbo que emplea el evangelista para indicar este origen es el verbo *chrematidso*, verbo propio para presentar las respuestas de los oráculos (ver Zorell, s.v.). Por tanto, y atendiendo al vocabulario de Lc, toda la escena hay que encuadrarla en el ámbito literario oracular.

El oráculo tiene una doble introducción (v. 25 y vv. 26-28). Esto podía ser indicio de una existencia preexistente de los vv. 25-32, que Lc incorporó a los relatos de la infancia de Jesús, o también que el conjunto es una composición propia de Lc redactada valiéndose de textos de Isaías, como opina la NBJE (nota a 2,29). Unos detalles que expresan el afecto del anciano hacia el niño introducen directamente las palabras de este profeta, a caballo entre el AT y el NT. De ahí que el autor afirme previamente que, con este rito, los padres están cumpliendo la ley mosaica sobre la presentación de los primogénitos.

1.2. El oráculo

Igual que los cánticos anteriores, éste es también un himno de alabanza a Dios, acompañado de unos versos que explicitan el sentido del rito. El oráculo tiene dos partes: la primera (vv. 29-32) es una acción de gracias de Simeón por haber llegado en su vida a que sus «ojos contemplen la salvación» y, de ese modo, se haya cumplido la promesa que le hizo el Espíritu Santo «que no vería la muerte antes de haber visto al Cristo del Señor». Luego descubre en este niño la oferta de la salvación de Dios a todos los pueblos. La segunda parte (vv. 33-35) recoge lo que es propiamente un oráculo sobre el destino del niño y de la madre.

• *Primera parte*. Tiene el formato de una oración dirigida al Señor designado aquí no por el término habitual *kyrios*, sino por

despotes, que es el dueño o amo que tiene siervos a su servicio. Uno de estos siervos es Simeón, quien en su oración pide al dueño que le dé la libertad (*apolyo*) a su siervo. La presentación pública del niño es la señal para que los siervos, representados en este israelita, alcancen la libertad.

Es difícil no intuir en estas primeras frases de Simeón la referencia a todos los israelitas, justos y piadosos, que vivían con esta esperanza de ver al mesías liberador. El mesías que Simeón ve y acoge en sus brazos es la salvación. Estamos en una atmósfera religiosa del judaísmo. El evangelista expone con estos versos la realización "ahora" de esta esperanza.

La salvación hecha niño es presentada a continuación como luz y gloria. Luz para todos los pueblos no judíos y gloria para el pueblo de Israel. El verso lo forman dos frases en paralelo sinonímico: las dos significan la misma realidad:

La *salvación* es:	*luz* para iluminar a los gentiles
	gloria del pueblo (*laos*) de Israel.

Este verso cierra la primera parte del oráculo. Indica que la salvación ahora hecha niño tiene una perspectiva universal; es para todo el mundo mencionado con la distribución geográfica del judaísmo: los gentiles, o los no judíos, e Israel, el pueblo (*laos*) de la alianza. En esta parte del oráculo se descubren resonancias del profeta Isaías (49,6; 52,7) que nutrían la esperanza mesiánica.

• *Segunda parte*. Contiene el oráculo propiamente dicho. Una breve anotación sobre las circunstancias introduce el oráculo que, como en muchos oráculos bíblicos, tiene un destino individual, en este caso María, la madre del niño.

El evangelista presenta la familia completa: el padre, la madre y el hijo, receptores del oráculo y la bendición; señala además el efecto que producen en la madre y el padre cuanto dice Simeón sobre el niño. Estamos en el relato de un rito que participa de la ambientación oracular. En estas ambientaciones, como en toda intervención sobrenatural, los que reciben el mensaje o el oráculo quedan

admirados o afectados de un temor religioso. Aquí el evangelista describe la admiración del padre y de la madre. Algunos códices (K, X, y versiones), con el fin de evitar un posible escrúpulo sobre la virginidad perpetua de María, modifican la lectura de este versículo y leen: "José y su madre". En el texto mejor atestiguado (a´, B, D, etc.) se llama a José "padre" sin ningún escrúpulo.

Simeón bendice a toda la familia. Este complemento del rito no lo podemos aislar del ambiente judío. Hay fórmulas de bendición del AT. Simeón recitaría alguna de ellas. No tiene fundamento deducir de este detalle que Simeón fuera sacerdote.

La destinataria del oráculo es la madre del niño. Dos afirmaciones ilustran a la madre sobre el destino del niño: «está destinado para caída y elevación de muchos»..., y a este destino de hostilidad y persecuciones va asociada la madre, a la que una espada le atravesará el alma. El objetivo del oráculo es que por este camino de rechazo y dolor quedarán al descubierto las intenciones de muchos corazones.

Indudablemente este oráculo ofrece varias explicaciones. Los oráculos de los profetas bíblicos suelen incluir alguna referencia a un hecho de la historia o a una de las personas destinatarias, además de la motivación del oráculo. Desde estas referencias podemos aclarar el mensaje del oráculo.

En este caso tenemos el nombre del destinatario, el niño y la madre, y el momento histórico en que se pronuncia: la presentación del niño en el Templo, es decir, su incorporación al pueblo de la alianza. Para entender el oráculo debemos situarnos en el marco del rito y en el de los destinatarios.

El niño será signo de contradicción para muchos en Israel; la madre experimentará que una espada le atraviesa metafóricamente el alma. Las dos partes del oráculo van enlazadas. La espada que atraviesa a la madre es la «caída y elevación de muchos en Israel»; el niño, como miembro de Israel, es signo de contradicción.

En la trayectoria de la vida de Jesús se dan aceptaciones y rechazos de la persona de este israelita: unos lo rechazan y otros lo aceptan.

Pero creo que hay que precisar algo más el momento o los momentos históricos en que encajar el oráculo. Sabiendo que estos

capítulos de Lc han sido adjuntados al resto del evangelio en época tardía y cuando se están formando las comunidades de creyentes, hemos de buscar en estos momentos el marco histórico del oráculo. En la constitución de la primera comunidad, el autor de Hechos destaca la presencia de María, en su calidad de madre de Jesús. Los primeros cristianos tuvieron que aclarar sus ideas sobre la función de María en estas comunidades. La metáfora de la "hija de Sión", que aflora repetidas veces en estos capítulos, ofrece una base para intentar una explicación del oráculo. Es la que ofrece la nota de la NBJE a 2,35: «Verdadera Hija de Sión, María llevará en su propia vida el destino doloroso de su pueblo. Con su hijo, se hallará en el centro de esa contradicción donde los corazones deberán manifestarse en pro o en contra de Jesús. El símbolo de la espada puede inspirarse en Ez 14,17, o según otros en Za 12,10».

2. El oráculo de Ana

En paralelo con un varón justo y piadoso que espera encontrarse en su vida con el Mesías anunciado, Lc presenta ahora a una mujer que sirve a Dios noche y día con ayunos y oraciones. La mujer, de nombre Ana, expresa su justicia y su piedad mediante las observancias de las prácticas piadosas del judaísmo.

Esta mujer pronuncia un oráculo. Como el de Simeón, va precedido por los datos identificativos de la persona. El primer dato es que Ana es una profetisa. Lc empalma la presencia de esta mujer con Simeón con el enlace: «También había» (*kai en*). Los otros rasgos biográficos de Ana la colocan dentro de la religiosidad del judaísmo. Ana es una israelita. La breve genealogía de esta mujer lo prueba: es de la tribu de Aser y es hija de Fanuel. Es de avanzada edad. Ha estado casada durante siete años; muerto el marido, ha entrado en la categoría de las viudas que no han vuelto a casarse. Estas personas, por su edad, merecían especial consideración en Israel, por haber sido fieles a su primer marido, como Judit, ejemplo de vida fiel en Israel (Jdt 8,4-8; 16,22).

El texto la califica de profetisa, intérprete del rito que se está realizando en el Templo. Lc presenta a esta anciana como alguien que da a conocer la personalidad mesiánica del niño.

El autor concreta la esperanza de todos los que escuchan el testimonio de Ana, en la liberación (*lytrosis*) de Jerusalén. El pueblo de la alianza esperaba esta liberación mesiánica, que empezaría en la capital, Jerusalén. Para Lc es la meta de la evangelización de Jesús y el punto inicial de la misma (9,31.51.53; etc. y Hch 1,8).

¿Qué entenderían los lectores de Lc al leer o escuchar el relato de la presentación del niño y la explicación ofrecida mediante la intervención profética de estos dos personajes? Evidentemente Simeón y Ana son personas que encarnan en sus vidas las esperanzas de los ciudadanos justos y piadosos de Israel. Con la incorporación del nuevo ciudadano (Jesús de Nazaret) al pueblo de Dios empieza a ser realidad en la historia la esperanza mesiánica. El niño es el Mesías esperado. En el designio de Dios este niño ocupará el centro de la liberación; por eso será luz, que aclarará las ideas liberadoras a los pueblos no judíos, y será la presencia humana de Dios (su gloria) para el pueblo de Israel.

En la intencionalidad de Lc hay quizás otro detalle que complementa la esperanza mesiánica. Estos dos ancianos que representan lo más justo y piadoso del pueblo de Israel sirven de puente entre la religiosidad esperanzada del pueblo de la alianza y la gozosa realidad histórica, hecha ser humano, en el hijo de María y José. Sirven también de enlace entre la religiosidad difusa de los gentiles y su incorporación a la comunidad de los "salvados" (Hch 2,47).

Conclusión (2,39-40)

39 Así que cumplieron todo lo ordenado por la Ley del Señor, volvieron a Galilea, a su pueblo de Nazaret. 40 El niño crecía, se fortalecía y se iba llenando de sabiduría; y la gracia de Dios estaba con él.

En el cierre del relato de la infancia de Jesús, Lc sintetiza todo lo narrado anteriormente sobre los padres y el niño. Los padres han cumplido todo lo ordenado por la Ley. Ya pueden regresar a su pueblo de Galilea. En esta conclusión distinguimos: 1) la noticia del establecimiento de la familia de Jesús en el pueblo de Nazaret; y 2)

una síntesis de la vida de Jesús niño en este pueblo con su familia: sumario sobre el desarrollo del niño.

1. La familia regresa a su pueblo, Nazaret

La familia ha completado todos los ritos señalados por la Ley del Señor. La madre ha sido purificada legalmente; el niño ha ingresado como ciudadano en el pueblo de Israel. Lc, a diferencia de Mt, establece la familia en Nazaret. Allí ha situado también la vida de María en el momento de recibir el anuncio de su maternidad. Para este evangelista, Nazaret es el pueblo de Jesús. Suponen varios comentaristas que Jesús era también de Nazaret.

Si Jesús nació en Belén se debió a unas circunstancias políticas. Las autoridades romanas obligaron a José y María a desplazarse para el empadronamiento. El relato justifica el nacimiento de Jesús en Belén. Ya vimos al comentar el texto de 2,1-20 la artificiosidad de este relato, lo que avala el juicio de algún comentarista que valora este viaje a Belén como una razón buscada para avalar la presencia de María en Belén cuando nace Jesús. La solución traída por Lc es un censo mundial.

Mt, antes de establecer la residencia de la familia de Jesús en Nazaret, recoge otros episodios de la vida del niño: adoración de los magos, muerte de los niños de la comarca de Belén, estancia en Egipto. Los intentos por armonizar los relatos de Mt y Lc nos apartan de la intencionalidad de cada uno de los evangelistas. Mt tiene preocupación por narrar el cumplimiento de unas profecías de cara a los lectores que daban toda credibilidad a la realización de anuncios proféticos en la infancia del Mesías. Los lectores de Lc, en cambio, no están pendientes del cumplimiento de anuncios proféticos para comprender la vida de Jesús niño. Lc resalta en su evangelio la realidad vivida por esta familia. Es lógico que, terminados los ritos de purificación y prestación, la familia regrese a Nazaret donde fija su estancia definitiva.

Esta puede ser una explicación de la discordancia de los evangelistas. Pero también lo es, y quizás con mayor verosimilitud, que Lc tuvo a mano otra fuente distinta de la de Mt.

2. La vida de Jesús niño en Nazaret

El evangelista cierra esta etapa de la vida de Jesús con tres pinceladas que marcan el desarrollo del niño. La primera pincelada marca el desarrollo corporal de Jesús en edad y en fortalecimiento de su físico. La segunda marca su desarrollo en sabiduría. Tal como narra este crecimiento, la frase indica que el crecimiento en sabiduría iba parejo con el desarrollo físico: «el niño se hacía fuerte llenándose de sabiduría». La frase indica un desarrollo armónico tanto físico como intelectual. La tercera pincelada afirma que la gracia de Dios estaba con él. Los teólogos se preguntan cómo un niño que es Dios puede crecer en gracia y en sabiduría; y se responden que el crecimiento consistía en «manifestaciones externas de la sabiduría y de la gracia de Dios, que habitaba en él en plenitud» (J. Leal, *o.c.* pág. 604).

Probablemente el evangelista quiere dejar constancia de que el desarrollo del niño en Nazaret era el normal de una persona. Desarrollo que se va manifestando a la vista de su familia. Jesús, como un hombre auténtico, como "un Hijo de hombre", es en cuanto tal modelo de vida para los seres humanos que creen en él y en su proyecto.

4. Adolescencia y juventud de Jesús (2,41-50)

**41 Sus padres iban todos los años a Jerusalén a la fiesta de la
Pascua. 42 Cuando cumplió los doce años, subieron como de cos-
tumbre a la fiesta. 43 Pasados aquellos días, ellos regresaron, pero
el niño Jesús se quedó en Jerusalén, sin que sus padres lo advir-
tieran. 44 Creyendo que estaría en la caravana, y tras hacer un día
de camino, lo buscaron entre los parientes y conocidos. 45 Pero, al
no encontrarlo, se volvieron a Jerusalén en su busca.**

**46 Al cabo de tres días, lo encontraron en el Templo sentado en
medio de los maestros, escuchándoles y haciéndoles preguntas.
47 Todos cuantos le oían estaban estupefactos, por su inteligencia
y sus respuestas. 48 Cuando lo vieron, quedaron sorprendidos; su
madre le dijo: «Hijo, por qué nos has hecho esto? Tu padre y yo**

te hemos andado buscando, llenos de angustia». [49]Él les dijo: «Y ¿por qué me buscabais? ¿No sabíais que yo debía estar en la casa de mi Padre?» [50]Pero ellos no comprendieron la respuesta que les dio.

[51]Jesús volvió con ellos a Nazaret y vivió sujeto a ellos. Su madre conservaba cuidadosamente todas las cosas en su corazón. [52]Jesús crecía en sabiduría y en gracia ante Dios y ante los hombres.

Este relato es exclusivo de Lc. En los otros tres evangelios no hay ninguna alusión que pudiera referirse a este episodio de Jesús durante su estancia en Nazaret. Hemos de admitir que Lc encontró esta tradición de la presencia de Jesús, todavía niño, en el Templo oyendo y preguntando a los doctores de la Ley, en alguna de las comunidades que él conocía y que conservaba este recuerdo de la infancia de Jesús. O mejor podemos atribuir al mismo Lc, como opina I. Gómez Acebo, la composición del relato en un intento de presentar una etapa de la vida de Jesús, su adolescencia, siguiendo el estilo de algunos relatos de las infancias de personajes célebres, del mundo cultural griego o romano, como Plutarco narra la inteligencia extraordinaria del "niño" Cicerón o como Jenofonte exalta la inteligencia de su biografiado Ciro, o como Flavio Josefo cuenta las de Salomón. El relato de Lc habría que colocarlo como un episodio más entre los de las infancias de héroes o personajes extraordinarios de la Biblia.

En este relato Lc intenta mostrar que Jesús ha dejado de ser niño y empieza a independizarse de sus padres en algunos aspectos. Jesús ha subido con sus padres a Jerusalén para la fiesta de Pascua. Ya tiene doce años, edad propia entre los judíos para iniciar un recorrido personal en sus vidas. Ha terminado el ciclo de enseñanza primera, en casa o en la sinagoga del pueblo. Según el rabino Yehudá ben Tema la infancia y la adolescencia del varón judío tiene estos pasos: a los cinco años debe comenzar el estudio de la Ley; a los diez, el de la Misná; a los trece debe observar los mandamientos; a los quince debe empezar el estudio del Talmud; a los dieciocho debe casarse; a los veinte tener ya un oficio.

Lc presenta a Jesús como un muchacho bien instruido en la Ley y en las interpretaciones de las escuelas rabínicas, por eso discute con los maestros y les hace preguntas. Está sentado «en medio de los maestros», no a los pies de ellos, que era la postura normal de los discípulos.

Jesús no se ha perdido; se ha quedado. El evangelista hace que Jesús se quede por su cuenta; así lo presenta con unos rasgos totalmente humanos. En esta escena del Templo no aparecen elementos sobrenaturales, ni ángeles, ni apariciones, ni sueños, ni mensajes. Es un relato austero, laico, como conviene a la presentación humana de un muchacho judío. El relato «no supone en Jesús una sabiduría maravillosa, sino solamente una inteligencia precoz y recta que maravilla a los doctores... Este hijo de Dios no deja de desarrollarse como todos los hombres» (*Sinopsis* II, pág. 58).

Para exponer su mensaje mediante el relato de la adolescencia, Lc le ha dado la forma quiástica:

a) Jesús, con sus padres, sube a Jerusalén
b) Jesús se queda en Jerusalén, sin saberlo sus padres
c) Sus padres lo buscan y lo encuentran
d) *Jesús entre los doctores*
c') Los padres reprenden a Jesús
b') Sus padres no entienden a Jesús
a') Jesús, con sus padres, vuelve a Nazaret.

La forma quiástica de un relato facilita su memorización. Es un recurso literario muy empleado en la literatura bíblica. El poema está compuesto por unas frases: a, b, c, y d. Las tres primeras tienen su correspondencia quiástica en a', b', c', pero en orden inverso. La frase marcada con la d no tiene correspondencia y es la que expresa la idea clave de la composición poética. Por tanto este episodio destaca, según el evangelista, la inteligencia del joven Jesús en el conocimiento de la Torá, no su religiosidad.

Se interpreta hoy día este breve episodio como una leyenda compuesta por el evangelista o quizás por alguno de los catequistas de la primera comunidad de Jerusalén para presentar al joven Jesús,

surgido de una familia humilde de Galilea, pero dotado ya de unas cualidades superiores a las normales de los muchachos de su edad.

A Lc le interesa presentar a Jesús superando ya la etapa de la niñez. Entra en la adolescencia con la independencia, inicial, respecto de los padres y con la conciencia de que tiene algo que hacer de parte de Dios. El joven Jesús ya es responsable de sus actos. Y este "hijo de Dios" no deja de desarrollarse como todas las demás personas.

Explicación del texto

a y a': Jesús y sus padres. Jesús es presentado como un niño normal, en una actitud pasiva, acompañado de sus padres. Forman una familia que cumple con los deberes religiosos judíos, uno de los cuales era visitar el templo de Jerusalén una vez al año o, si no era posible, al menos una vez en la vida. El texto dice que esta familia tenía la costumbre de realizar esta visita anualmente. El viaje lo hacían en caravana, como estrategia de defensa contra posibles salteadores de caminos. Las mujeres y los niños iban los primeros; los varones, en la retaguardia, como táctica defensiva. La distancia entre Nazaret y Jerusalén se tardaba en recorrer a pie entre tres o cuatro días. El final del episodio (a') ya nos habla de un Jesús que con sus padres regresa a Nazaret, donde vive sujeto a los padres. Pero algo ha cambiado, según el evangelista, pues a continuación añade el cambio que se está operando en el niño Jesús. Ya es un joven que crece en edad, estatura y gracia, o conocimientos: «gracia ante Dios y los hombres» es que ya es responsable de sus deberes religiosos y cívicos. Además Lucas nos indica la fuente de este recuerdo: su madre los guarda en la memoria. Y al decir que los guarda "cuidadosamente" marca la tensión que se ha iniciado ya entre madre e hijo, tensión reflejada en la pregunta anterior. Este "cuidado" en conservar estos recuerdos lo ha explicado antes Lucas: «los meditaba en su interior». El paso de Jesús de la niñez a la adolescencia crea tensión entre el hijo y sus padres. La madre, según Lucas, es la que experimenta esta tensión.

b y b': Jesús se queda en Jerusalén. Sus padres no entienden que el niño los deje sin decirles nada. Este dato produce extrañeza. Sa-

bemos que en la educación de los ciudadanos de Israel el respeto y obediencia a los padres era total; la independencia de un hijo, sin saberlo los padres, revertía en deshonor para la familia. ¿Por qué lo hace Jesús? Se han dado múltiples explicaciones. Pero es mejor aceptar que ni sus padres ni nosotros lo entendemos. Lucas ha querido presentar a un niño que está entrando en la adolescencia, con los problemas comunes a todo niño en estos momentos de cambio. No podemos entrar en la intención de Jesús; nos tenemos que quedar en el nivel del relato de Lucas.

c y c': Sus padres lo encuentran en el templo sentado entre los doctores y le reprenden. Es difícil situar este hecho dentro del templo de Jerusalén. En él no consta que hubiera un lugar de reunión de los doctores para enseñar. Quizás Lucas esté aludiendo al pórtico de Salomón que rodeaba el templo y que los rabinos empleaban para impartir sus enseñanzas en grupos pequeños o paseando con la gente. El que esté sentado Jesús entre los doctores es para poner a Jesús en plano de igualdad con los maestros de Israel. Lo habitual era que los discípulos estuvieran a los pies del maestro. Las palabras de queja que María dirige a su hijo son las quejas de una madre que no comprende. Y pide una explicación. La respuesta de Jesús es enigmática. Dice en primer lugar que ha actuado así como una obligación: *debía* estar en la casa de su Padre. El original griego permite traducir, en vez de "en la casa", "en las cosas de mi Padre". Jesús reafirma que ya ha terminado su infancia. Ahora, como joven adolescente, debe aceptar el compromiso de iniciar su actividad evangelizadora.

d) Esta frase es la central del quiasmo. Por tanto, toda la narración de Lucas va a transmitir esta enseñanza. Primero describe la actitud de Jesús, sentado en medio de los "maestros". Lucas se refiere a los rabinos que enseñaban las Sagradas Escrituras y sus interpretaciones de las leyes del Judaísmo. Jesús escucha y pregunta: dos rasgos que caracterizan la juventud del discípulo. Ya no es un niño ni un adolescente pasivo que acepta cuanto le dicen, sino que pregunta, después de escuchar a los rabinos. Pienso que Lc está pensando en la enseñanza de los maestros (*didaskaloi*) del mundo griego, en el que la enseñanza constaba de preguntas y respues-

tas planteadas por los maestros y también por los discípulos. En segundo lugar, la reacción de la gente que contempla la escena: «estaban estupefactos por su inteligencia y sus respuestas». No es una inteligencia divina, sino humana lo que quiere indicar Lucas.

Termina el relato anotando que Jesús se va haciendo hombre ante la sociedad y ante el proyecto de Dios. El evangelista enseña que el fundador de la comunidad de Jesús es tan inteligente, sabio y tan buen conocedor de las Sagradas Escrituras como cualquiera de los rabinos. Y mucho más. Ahora ya puede iniciar su enseñanza por las regiones de Palestina.

CAPÍTULO 2

PREPARACIÓN INMEDIATA DEL CAMINO DE JESÚS (3,1 - 4,13)

1. **Juan Bautista prepara el camino de Jesús** (3,1-20)
   a) Juan Bautista en su marco histórico
   b) Juan Bautista en su entorno geográfico
   c) La predicación de Juan Bautista
   d) Testimonio de Juan Bautista sobre Jesús de Nazaret, el Mesías
   e) Prisión de Juan Bautista

2. **Jesús se prepara para iniciar su camino** (3,21 - 4,13)
   2.1. Jesús proclamado Hijo de Dios. Bautismo (3,21-22)
   2.2. Jesús pertenece a la raza humana. Genealogía (3,23-38)
   2.3. Jesús supera las pruebas del desierto. Tentaciones (4,1-13)
      1. Aproximación al texto
      2. El poema dramático de las pruebas de Jesús en el desierto
      3. Enseñanza mesiánica y realismo del relato

Esta sección presenta la preparación de la actividad evangelizadora de Jesús. La anterior, o "evangelio de las infancias" de Juan y de Jesús, se cierra con el sumario: «Bajó con ellos, vino a Nazaret y vivía sujeto a ellos...» (2,51-52). Y esta, a su vez, se cierra con la anotación: «Acabada toda tentación el diablo se alejó de él hasta el tiempo propicio» (4,13).

La sección se centra en los dos personajes que han sido los protagonistas de la anterior: Juan el Bautista y Jesús de Nazaret. Lc ha distinguido los datos de cada uno con una separación literaria: «(Juan Bautista) con otras muchas exhortaciones, anunciaba al pueblo la Buena Nueva» (3,18), completada con la noticia de la prisión del Bautista

(3,19-20). Advertimos la artificiosidad literaria de esta anotación, al atribuir al Bautista el anuncio del Evangelio: “evangelizaba”.

Cada una de las partes incluye hechos bien entrelazados: unos referidos al Bautista, los otros a Jesús. Toda la sección tiene, además de unidad literaria, unidad temática: enseñanza sobre la preparación de Jesús para su actividad evangelizadora.

La actividad del Bautista debemos entenderla como una preparación de la de Jesús, de su camino. Lc sitúa primero a Juan en su momento histórico y en su marco geográfico. Presenta a continuación el núcleo de su mensaje, poniendo en boca del Bautista un texto del Deuteroisaías. Luego hace que Juan lo aplique a las personas que han venido a oírle. Finalmente relaciona esta actividad del Bautista con la persona de Jesús y su camino, que es lo que verdaderamente le interesa transmitir. La sección se cierra con la nota histórica del encarcelamiento de Juan.

La segunda parte presenta la preparación de Jesús para iniciar el anuncio de su mensaje con la metáfora lucana del camino.

1. Juan Bautista prepara “el camino” de Jesús (3,1-20)

3 1En el año quince del imperio de Tiberio César, siendo Poncio
Pilato procurador de Judea; Herodes tetrarca de Galilea; Fili-
po, su hermano, tetrarca de Iturea y de Traconítida, y Lisanias
tetrarca de Abilene; 2y durante el pontificado de Anás y Caifás,
Juan, hijo de Zacarías, recibió en el desierto la palabra de Dios. 3Y
fue por toda la región del Jordán proclamando un bautismo de
conversión para perdón de los pecados, 4como está escrito en el
libro de los oráculos del profeta Isaías:

Voz del que clama en el desierto:
Preparad el camino del Señor,
enderezad sus sendas;
5*todo barranco será rellenado,*
todo monte y colina será rebajado,
lo tortuoso se volverá recto
y las asperezas serán caminos llanos.
6Y todos verán la salvación de Dios.

**[7]Decía, pues, a la gente que acudía para que les bautizara: «Ra-
za de víboras, ¿quién os ha enseñado a huir de la ira inminente?
[8]Dad, más bien, frutos dignos de conversión, y no andéis diciendo
en vuestro interior: "Tenemos por padre a Abrahán"; pues os digo
que Dios puede de estas piedras dar hijos a Abrahán. [9]Ya está el
hacha preparada junto a la raíz de los árboles; de modo que todo
árbol que no dé buen fruto será cortado y arrojado al fuego.»**

**[10]La gente le preguntaba: «Entonces, ¿qué debemos hacer?» [11]Él
les respondía: «El que tenga dos túnicas, que las reparta con el que
no tiene; el que tenga para comer, que haga lo mismo.» [12]Vinieron
también publicanos a bautizarse, que le preguntaron: «Maestro,
¿qué debemos hacer?» [13]Él les respondió: «No exijáis más de lo
que os está fijado.» [14]Le preguntaron también unos soldados: «Y
nosotros ¿qué debemos hacer?» Él les contestó: «No hagáis extor-
sión a nadie, no hagáis denuncias falsas y contentaos con vuestra
soldada.»**

**[15]Como la gente estaba expectante y andaban todos pensando
para sus adentros acerca de Juan, si no sería él el Cristo, [16]declaró
Juan a todos: «Yo os bautizo con agua. Pero está a punto de llegar
alguien que es más fuerte que yo, a quien ni siquiera soy digno de
desatarle la correa de sus sandalias; él os bautizará en Espíritu
Santo y fuego. [17]En su mano tiene el bieldo para aventar su parva:
recogerá el trigo en su granero, pero quemará la paja con fuego
que no se apaga.» [18]Y, con otras muchas exhortaciones, anunciaba
al pueblo la Buena Nueva.**

**[19]Pero el tetrarca Herodes, a quien había reprendido por el
asunto de Herodías, la mujer de su hermano, y por todas las malas
acciones que había cometido, [20]añadió a todas ellas la de encerrar
a Juan en la cárcel.**

a. Juan Bautista en su marco histórico

El ministerio de Jesús y la presencia del Bautista forman parte de la historia de la humanidad. La historia de la salvación o manifestación del amor de Dios mediante la presencia de estos personajes no está desgajada de la historia humana. Por eso, esta primera presentación del Bautista y de Jesús está determinada por unos mojones

cronológicos: el año quince del emperador Tiberio, la procuraduría de Pilato en Judea, el pontificado de Anás y Caifás, etc. ¿En qué año estamos exactamente? ¿Podemos fijarlo y relacionarlo con el actual calendario? Según el cómputo sirio, el año 15 del emperador Tiberio corresponde al 28 o 29 de la era cristiana. La edad de los personajes estaría entre los 35 o 36 años.

En este momento de la historia el Bautista recibe la palabra de Dios. Expresión típica de la vocación profética que ya se lee repetidas veces en Jeremías. El nuevo profeta Juan Bautista está identificado: es el hijo de Zacarías (ver Jr 1,4; etc.). Está localizado: en el desierto. Empalma literariamente con los datos que Lc nos ha dado en los capítulos precedentes.

b. Juan Bautista en su entorno geográfico

Lc sitúa la actividad del Bautista en la cuenca del Jordán; en cambio su vocación la sitúa en el desierto. Distingue así los escenarios. Mc y Mt no las distinguen; se limitan a localizar la actividad de Juan en el desierto; en el de Judea, precisa Mt. Los tres dependen de la tradición primitiva que señalaba como marco geográfico de la predicación de Juan el desierto, la franja montañosa inhóspita que se alza entre el macizo central de Palestina y la desembocadura del Jordán en el mar Muerto. Con estos datos se puede localizar la predicación de Juan en la región de Perea, al Este del Jordán.

De todos modos, en este dato de la tradición advertimos la preocupación por enmarcar geográficamente el texto de Isaías. Se traslada el texto del Segundo Isaías, que se refiere al desierto del este de Palestina, a la región del Jordán. La proclamación del profeta del Destierro cobraba actualidad no sólo por su localización "en el desierto", sino principalmente por el contenido del mensaje: anuncio de liberación y de camino para la formación del nuevo pueblo del Señor.

En estas catequesis y en las fechas en que se ponen por escrito, dando origen a los evangelios, a las comunidades les preocupa definir con claridad la figura del Bautista. Sabemos que existían agrupaciones religiosas en torno al profeta Juan, el hijo de Zacarías, marcadas por una religiosidad discrepante de la proclamada por las comuni-

dades cristianas. El texto de Lc, fiel a su investigación y a la memoria de la tradición primitiva, mantiene los datos, pero en su redacción, comparándola con las de Mc y Mt, nos deja entrever un proceso algo más avanzado en la presentación de la actividad del Bautista, como la propia de un hombre del desierto.

Las palabras que los evangelistas ponen en boca de Juan pertenecen al libro del Deuteroisaías (Is 40,3-5). Anuncian el regreso de los cautivos de Babilonia. El desierto se ha transformado en una calzada amplia y fácil para que los cautivos liberados regresen a su tierra. Lc ha introducido algunas modificaciones en el texto de Isaías: no regresan a la tierra, sino "a la salvación de Dios" que, para el autor de Hch, es el ámbito de la comunidad de Jesús en la que se vive la verdadera liberación (ver Hch 2,47).

Lc reduce la misión de Juan Bautista a marcar el camino a los que quieran seguir a Jesús: «Está a punto de llegar el que es más fuerte que yo... Él os bautizará en Espíritu Santo y fuego». Toda su acción precursora consiste en señalar a Jesús (ver Jn 1,21). El cuarto evangelio continuará esta línea de clarificación de la figura de Juan Bautista hasta las últimas consecuencias: su misión es sólo indicar a sus discípulos quién es el Cordero de Dios, el que de verdad "viene" (Jn 1,36).

c. La predicación de Juan Bautista

El texto de Lc repite casi al pie de la letra el de Mt 3,7-10, dirigido a fariseos y saduceos. Las expresiones duras las encontró Lc en la fuente común (Q). Pero el público es la gente, sin más precisión. La perspectiva no es la de la Palestina del tiempo de Jesús, sino la del pueblo judío de las últimas décadas del s. I. A estos judíos se les ofrece el ingreso en la comunidad de Jesús previa una conversión, un cambio de valores en sus vidas. No sirve ya pertenecer a la raza de Abrahán. Hay que demostrar que se vive honestamente, con responsabilidad: una vida condicionada por los valores nuevos de comunión y de compartir lo que uno tiene con el que carece de algo necesario. Estas directrices o valores nuevos encajan con la predicación de los profetas: «Se te ha hecho saber, hombre, lo que es bueno, lo que Yahvé quiere de ti: tan sólo respetar el derecho, amar la lealtad y proceder humildemente con

tu Dios» (Mi 6,8). Encajan también con el estilo de vida de la comunidad de creyentes, tal como la describen los Hechos.

Lc, con unas frases propias, señala algunos grupos sociales que vienen a "bautizarse", es decir, que vienen con deseos de participar en la conversión proclamada por Juan. Si atendemos al texto, vemos que la recomendación básica es que cada uno cumpla honestamente con sus obligaciones. Es una proyección de las catequesis de las comunidades de creyentes al contexto social. Casi diría que aquí tenemos las exigencias básicas para "incorporarse al grupo de creyentes". El evangelista, con unas palabras que pone en boca del Bautista, no pide ni penitencia física, ni vida de desierto; sólo frutos de conversión: justicia y misericordia.

d. Testimonio de Juan sobre Jesús de Nazaret, el Mesías

Lc termina la presentación del Bautista valorando su misión. El testimonio de Juan hay que situarlo en el marco de la esperanza mesiánica. En la época de Jesús y de Juan, y en años anteriores y siguientes, surgieron personas iluminadas que se proclamaban "mesías" (ver Hch 5,36-37 y F. Josefo, 18,85-87; 20,97-98.167-172).

El evangelista limita toda la personalidad del Bautista a proclamar la pronta presencia del Mesías. Primero es un anuncio general del Mesías y del tipo de bautismo que ofrecerá «en Espíritu Santo y fuego». A continuación atribuye al Bautista algunos rasgos descriptivos de la actividad de Jesús (vv. 16-17) que están en los antípodas de los rasgos mesiánicos con los que el mismo Jesús, según Lc 7,22-23, describe su actividad ante los enviados del Bautista:

Rasgos de la actividad de Jesús según Juan Bautista:	*Rasgos con que Jesús describe su actividad:*
«En su mano tiene el bieldo para aventar su parva: recogerá el trigo en su granero, pero quemará la paja con fuego que no se apaga».	«Id y contad a Juan lo que habéis visto y oído: Los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan y se anuncia a los pobres la Buena Nueva. ¡Y dichoso aquel a quien no le sirva de escándalo!»

Lc deja mal a Juan Bautista atribuyéndole esta descripción de la actividad evangelizadora de Jesús. Son unas expresiones duras, incongruentes con el resto de la predicación y la actuación de Jesús de Nazaret. Entre líneas advertimos que el evangelista descalifica de este modo la interpretación que los seguidores del Bautista hacían del mensaje de Jesús: una interpretación sesgada, pero muy conforme con la dureza y el estilo de vida de los seguidores del Bautista.

e. Prisión de Juan Bautista

Lc termina la presentación del Bautista con la noticia del encarcelamiento del profeta ordenada por el tetrarca Herodes Antipas. El dato de la prisión de Juan y el motivo estaban en la tradición primitiva (Mc 1,14; 6,17-19; Mt 14,3-12). Es un dato histórico que avala el historiador Flavio Josefo (AJ 18, 116-118) y que cada evangelista lo ha colocado donde le ha parecido mejor. Lc lo trae aquí como cierre de la historia de Juan, el hijo de Zacarías e Isabel. Así deja en claro que con la prisión y desaparición del Bautista de la escena palestinense se termina una época; sólo hará una breve alusión a la muerte de Juan en 9,7-9. A continuación se inicia una nueva época, la de Jesús.

2. Jesús se prepara para iniciar su camino (3,21 - 4,13)

Terminada la presentación de Juan Bautista, Lc ofrece ahora a sus lectores las tres credenciales que avalan la misión evangelizadora de Jesús: **1.** Es de origen divino, Dios lo ha declarado su "hijo" y le ha comunicado su "espíritu", lo ha ungido. **2.** Es de la raza humana, descendiente de Adán a través de la línea de los fundadores del pueblo de Israel: genealogía. **3.** Ha asumido todos los riesgos de su vocación mesiánica superando las pruebas del desierto: tentaciones.

2.1. Jesús proclamado Hijo de Dios. Bautismo (3,21-22)

**21 Toda la gente se estaba bautizando. Jesús, ya bautizado, se hallaba en oración, cuando se abrió el cielo,
22 bajó sobre él el Espíritu Santo en forma corporal, como una paloma; y llegó una voz del cielo: «Tú eres mi hijo; hoy te he engendrado.»**

El título con el que las Biblias introducen la primera credencial de Jesús ("bautismo de Jesús") es engañoso. Lc no presenta a Jesús en su bautismo. No narra el bautismo de Jesús. Era una realidad que Lc encontró afirmada en sus fuentes y que no se podía obviar (Mc 1,13-17 8; Mt 1,9-11). El cuarto evangelio ni siquiera menciona el bautismo de Jesús impartido por el Bautista.

Advertimos una progresiva resistencia en la tradición primitiva por aceptar que Jesús recibiera el bautismo de Juan. Mc simplemente lo afirma. Mt lo afirma también, pero refleja ya en el diálogo entre Jesús y el Bautista el problema que le ofrecía a la comunidad este hecho y busca una explicación. Lc, en dependencia de una enseñanza más avanzada, omite la descripción del hecho y lo menciona como a regañadientes, en el inciso subordinado «ya bautizado», *baptisthentos*, participio aoristo pasivo con valor de genitivo absoluto.

Tanto en Mt como en Lc el bautismo de Jesús ofrecía sus dificultades. Si Jesús fue bautizado por Juan es una prueba de que Juan era mayor que Jesús y que Jesús tenía pecados. La catequesis primitiva, al no poder ocultar la realidad del hecho del bautismo, intenta buscar una explicación. La redacción de Mt refleja quizás la explicación teológica: Jesús acepta ser bautizado por Juan para cumplir el proyecto del Padre. Lc en cambio opta por aludir a este hecho, pero como una mera circunstancia en la vida de Jesús. Jn, ya al final del s. I, lo omite. Remacha, en cambio, la superioridad de Jesús sobre el Bautista.

Con esta oración circunstancial va unido otro genitivo absoluto que describe a Jesús «orando» (*proseuchomenou)*. Son expresiones descriptivas, subordinadas a la oración principal, que es la que marca el hecho central: «se abrió el cielo». A Lucas le interesa la teofanía. Tal es el significado que tiene el bautismo de Jesús.

La teofanía describe la venida del Espíritu Santo acompañada del mensaje: «Tú eres mi hijo; yo hoy te he engendrado». La voz alude a Sal 2,7, un salmo de entronización real: Jesús es proclamado rey-Mesías que establecerá el Reino de Dios. La variante textual «Tú eres mi hijo amado, en ti me complazco», que aludiría al canto del siervo (Is 42), es considerada una armonización del texto de Lc con el de Mc y Mt. Este intento de armonizar estos textos de la voz celestial sería un reflejo más de lo embarazoso que resultaba pa-

ra los primeros creyentes el que Jesús hubiera sido bautizado por Juan. La voz del cielo, tal como figuraba en la primera redacción del evangelio de Lc, da lugar a una interpretación adopcionista: Jesús de Nazaret, un ser humano más, que formaba parte del cortejo de pecadores que acudían a ser bautizados por Juan para el perdón de los pecados, había sido "adoptado" como "hijo de Dios"; por tanto, declarado como verdadero Dios en el bautismo de Juan. Tal sería la explicación obvia del texto de Lc, que luego se modificó, en algunas comunidades, para que no hubiera duda de que Jesús de Nazaret era la encarnación del Siervo de Yahvé, que experimentaba sobre él todas las complacencias de Yahvé desde el primer instante de su ser: «Este es... mi elegido, en quien me complazco» (de Is 42,1). Por tanto era una persona en la que no había pecados y que superaba en categoría al profeta Juan.

Hoy día algunos comentarios pretenden devaluar el adopcionismo que pudiera encubrir esta voz del cielo que, en resumidas cuentas, no afirma más que la mesianidad de Jesús de Nazaret. Resulta extraño situar en esta época primitiva cuestiones teológicas posteriores tan refinadas. No hay constancia de que se hubiera empleado este texto de Lc como soporte de una teología adopcionista.

¿Tenemos realmente en este texto de Lc una narración, aunque sea breve, del bautismo de Jesús? En la redacción sintáctica del texto sobresale, como oración principal, la teofanía acompañada del mensaje. Yo creo que hemos de ver aquí un relato de la vocación y la misión de Jesús reducido a su núcleo literario esencial: la experiencia de Dios expresada mediante la apertura del cielo y la bajada del Espíritu Santo; y el mensaje, contenido en la voz del cielo. Lc, antes de iniciar la narración de la actividad evangelizadora de Jesús de Nazaret, quiere explicar la vocación y misión de Jesús. ¿Cómo lo refleja en su redacción?

Atendiendo al texto, advertimos varias pistas:

a) Lc une el bautismo de Jesús no con la persona del Bautista, sino con el bautismo del pueblo que, en este texto, parece que designa a la gente en general, no al pueblo mesiánico. El bautismo de Jesús, mediante este recurso gramatical del genitivo absoluto, está relacionado con el bautismo de "la gente". Jesús es uno más de la gente

que ha pasado por el bautismo de Juan. El genitivo absoluto está en aoristo, por tanto en tiempo pasado.

b) En el simbolismo bíblico relativo al Espíritu, la expresión "como una paloma" no se puede interpretar como símbolo del Espíritu Santo. «En la trayectoria simbólica de esta imagen en el AT no se encuentra un solo texto en que la paloma sea símbolo del Espíritu», afirma R. Silva (pág. 40). En cambio, hay textos del AT en que la imagen de la paloma simboliza al pueblo de Israel: «Los hijos [de mi pueblo] vendrán temblando de occidente, temblarán como un pajarillo al venir de Egipto, como una paloma desde el país de Asiria; y yo lo haré habitar en sus casas» (Os 11,10-11; véase Sal 68,14). Podemos completar esta idea con otros textos de Lc y Hch. En Lc 1,17 se indica que el destino del niño Juan es «preparar al Señor un pueblo bien dispuesto». Hch 2,5-12 narra el nacimiento del nuevo pueblo de Dios integrado por hombres «venidos de todas las naciones que hay bajo el cielo».

La intención de Lc es presentar la vocación y misión de Jesús, que consiste en formar el nuevo pueblo de Dios, la comunidad de creyentes.

2.2. Jesús pertenece a la raza humana. Genealogía (3,23-38)

[23]Tenía Jesús, al comenzar, unos treinta años. Según se pensaba, era hijo de José, hijo de Helí, [24]hijo de Matat, hijo de Leví, hijo de Melkí, hijo de Janái, hijo de José, [25]hijo de Matatías, hijo de Amós, hijo de Naúm, hijo de Eslí, hijo de Nangái, [26]hijo de Maaz, hijo de Matatías, hijo de Semeín, hijo de Josec, hijo de Yodá, [27]hijo de Joanán, hijo de Resá, hijo de Zorobabel, hijo de Salatiel, hijo de Nerí, [28]hijo de Melkí, hijo de Addí, hijo de Cosán, hijo de Elmadán, hijo de Er, [29]hijo de Jesús, hijo de Eliezer, hijo de Jorín, hijo de Matat, hijo de Leví, [30]hijo de Simeón, hijo de Judá, hijo de José, hijo de Jonán, hijo de Eliakín, [31]hijo de Meleá, hijo de Menná, hijo de Matatá, hijo de Natán, hijo de David, [32]hijo de Jesé, hijo de Obed, hijo de Booz, hijo de Salá, hijo de Naasón,

[33]hijo de Aminadab, hijo de Admín, hijo de Arní, hijo de Esrón, hijo de Fares, hijo de Judá, [34]hijo de Jacob, hijo de Isaac, hijo

de Abrahán, hijo de Tara, hijo de Najor, [35]hijo de Serug, hijo de Ragáu, hijo de Fálec, hijo de Eber, hijo de Salá, [36]hijo de Cainán, hijo de Arfaxad, hijo de Sem, hijo de Noé, hijo de Lámec, [37]hijo de Matusalén, hijo de Henoc, hijo de Járet, hijo de Maleleel, hijo de Cainán, [38]hijo de Enós, hijo de Set, hijo de Adán, hijo de Dios.

Lc presenta a Jesús como un ciudadano del mundo, dentro del grupo de ciudadanos de Israel. La mejor prueba para unas mentes formadas en el semitismo, y más en concreto en el yahvismo, era el árbol genealógico. Probablemente existieron varias genealogías de Jesús. Conocemos dos: la de Mt 1,1-17 y la de Lc. La primera está organizada en línea descendente y se inicia en Abrahán. La de Lc, en cambio, está ordenada en forma ascendente y llega desde Jesús hasta Adán y hasta Dios. La serie de ascendientes de Jesús no coincide totalmente con la de Mt. El texto de Lc distribuye la serie en once grupos de siete. Así señala que los antepasados de Jesús son setenta y siete.

Pregunta sin respuesta: ¿Compuso Lucas el árbol genealógico de Jesús?

Por otros datos evangélicos sabemos que los primeros cristianos tenían especial interés en mostrar la ascendencia davídica de Jesús y su ascendencia israelita. Lc prolonga la genealogía hasta Adán. Si Mt recoge la preocupación por probar el origen davídico de Jesús, Lc, que dirige su escrito a comunidades fuera del entorno judío, tiene interés en mostrar que Jesús traspasa los límites de su pueblo y raza y se remonta hasta los orígenes de la humanidad. El nuevo pueblo que debe anunciar Jesús con su movimiento evangelizador es un linaje humano nuevo.

La genealogía de Lc es una composición artificial. Probablemente tuvo una existencia, total o parcial, anterior a la redacción de Lc y fue incorporada por el autor con una finalidad teológica: Jesús, hijo de David, hijo de Adán, hijo de Dios.

Dentro de esta enseñanza pretendida por Lucas hemos de entender el inciso «según se creía» (3,23), que corrobora lo narrado en la anunciación a María (1,26-38).

2.3. Jesús supera las pruebas del desierto. Tentaciones (4,1-13)

4 [1]Jesús, lleno de Espíritu Santo, se volvió del Jordán y fue con-
ducido por el Espíritu al desierto. [2]Allí estuvo durante cuaren-
ta días, y fue tentado por el diablo. Como no comió nada en aque-
llos días, al cabo de ellos, sintió hambre. [3]Entonces el diablo le
dijo: «Si eres Hijo de Dios, di a esta piedra que se convierta en
pan.» [4]Jesús le respondió: «Está escrito: *No sólo de pan vive el
hombre.*»

[5]El diablo lo llevó luego a una altura, le mostró en un instante
todos los reinos de la tierra [6]y le dijo: «Te daré todo el poder y la
gloria de estos reinos, porque me la han entregado a mí y yo se la
doy a quien quiero. [7]Así que, si me adoras, toda será tuya.» [8]Jesús
le respondió: «Está escrito: *Adorarás al Señor tu Dios y sólo a él
darás culto*.»

[9]Le llevó después a Jerusalén, le puso sobre el alero del Templo
y le dijo: «Si eres Hijo de Dios, tírate de aquí abajo; [10]porque está
escrito:

«A sus ángeles te encomendará para que te guarden». [11]Y:
«En sus manos te llevarán para que no tropiece tu pie en piedra
alguna.»

[12]Jesús le respondió: «Está dicho:

No tentarás al Señor tu Dios.»

[13]Acabadas las tentaciones, el diablo se alejó de él hasta el tiem-
po propicio.

1. Aproximación al texto

El desierto es, en la Biblia, un lugar común de encuentro de la persona con la divinidad y consigo misma; un lugar de reflexión, de oración; lugar adecuado para tomar decisiones importantes y de modo especial respecto de los proyectos de Dios. La narración del Éxodo es la experiencia original, literariamente hablando, que sirvió de base para estas interpretaciones del desierto: Israel, en su formación original, camina por el desierto del Sinaí, superando diversas pruebas, hasta que alcanza su madurez y, como pueblo de Yahvé, puede tomar posesión de la tierra de Canaán.

En el relato del bautismo Lc deja claro que la vocación de Jesús es dedicar su vida terrena a formar el nuevo pueblo del Padre. De ahí que en las catequesis primitivas se le haga a Jesús vivir en el desierto durante un tiempo completo de madurez del proyecto (40 días) que condicionará su vida. En un principio se relacionaba de forma simple la estancia de Jesús en el desierto; luego se explicitó la enseñanza estableciendo un paralelismo entre el Israel del Sinaí y Jesús.

El relato de las pruebas de Jesús es una de las perícopas de los Sinópticos que parecen preparadas para que descubramos la labor redaccional de los evangelistas y su proyección catequética. Cada uno de los tres redactores ha elaborado su relato modificando los datos de la fuente común. Adivinamos la técnica narrativa de cada uno, la labor docente del grupo de comunidades donde se gestionaron estos relatos y el reflejo de las preocupaciones y problemas sociales del momento redaccional.

Mc se ha mantenido fiel a la mera noticia de las pruebas de Jesús en el desierto, conservando la brevedad del relato y la dureza del vocabulario primitivo: «El espíritu le empuja al desierto... siendo tentado por Satanás. Estaba entre los animales del campo...».

Mt lo suaviza: el espíritu no empuja a Jesús, sino que «lo lleva al desierto para ser tentado por el diablo».

Lc lo suaviza todavía más: el Espíritu, que ha llenado a Jesús en su bautismo, le va marcando el camino de su actividad evangelizadora: «era conducido por el Espíritu en el desierto». La redacción de Lc es la más evolucionada en un intento de explicar un dato de la vida real de Jesús que se conservaba en la tradición primera y que ofrecía alguna dificultad a los primeros creyentes. Mt y Lc optan por buscar una explicación teológica: Jesús supera las pruebas del desierto tal como según la Ley (Deuteronomio) las debía haber superado Israel; por tanto, Jesús es el verdadero pueblo de Dios (Mt). Lc explica a sus lectores que Jesús se preparó para su misión con un tiempo de madurez y reflexión, en un contexto de dificultades o de enfrentamientos entre los intereses del diablo y los del Padre. De este modo presenta a Jesús como el iniciador de un movimiento auténtico de fidelidad a Dios y, al mismo tiempo, como modelo de fidelidad para los cristianos que están empezando a experimentar las dificultades (tentaciones) por ser fieles al proyecto de Jesús.

¿Cómo ha construido Lc este relato? Para encontrar la respuesta debemos atender a las modificaciones que ha introducido en el relato base de Mc y en el más elaborado de Mt.

Las modificaciones de Lc en el texto de Mc y en la redacción mateana son las siguientes:

- Lc enmarca el texto en una introducción (4,1-2) y una conclusión (4,13). Es un relato literariamente cerrado.
- Ha alterado el orden de las "tentaciones". Sitúa en último lugar la tentación en Jerusalén; en cambio Mt la sitúa en segundo lugar.
- En los enunciados de las tentaciones hay también unas modificaciones introducidas por Lc: en la primera, el tentador propone convertir una piedra (en singular) en pan; en cambio en Mt se usa el plural: piedras/panes. En la segunda Lc amplía el texto de la tentación; no ocurre en un monte, sino en una altura, y ocurre "en un instante", es decir, en una visión rápida, fantasmagórica, nada real. Además Lc marca el carácter político que tiene esta tentación. En la tercera, además del marco geográfico, la propuesta del tentador queda ampliada con citas de salmos.
- Han desaparecido las bestias del campo y los ángeles.

En la redacción lucana descubrimos con más claridad que en las otras el artificio literario con que se narran estas tentaciones de Jesús. El relato tiene la forma de un pequeño poema dramático en tres actos, precedido de un prólogo y cerrado con un "mutis".

2. El poema dramático de las pruebas de Jesús en el desierto

El prólogo (4,1-2) plantea las circunstancias de la acción y los personajes del drama. La acción va unida al bautismo, en concreto a la bajada del Espíritu. La preparación de Jesús para su ministerio está dirigida por el Espíritu. Es una idea frecuente en la catequesis de Lc (ver Lc 4,14.18; 10,21; 11,13). En Hch la presencia del Espíritu es constante.

La estancia de Jesús en el desierto no es algo estático. Lc, fiel a su concepción del ministerio de Jesús, hace que Jesús en el desierto esté en movimiento, en "camino": Jesús era conducido (emplea el imperfecto *egagon*, que indica una acción continuada) por el Espíritu en el

desierto durante cuarenta días, tentado por el diablo. Para "tentado", Lc utiliza un participio pasivo, que indica una situación que acompaña a Jesús, en su caminar por el desierto, como una sombra.

El "mutis" (4,13). El cierre es más sencillo en Mt: «el diablo le deja». Lc es más original. El combate ha terminado. La expresión «concluida toda tentación» hay que entenderla como "terminado todo tipo de propuestas para atraer a Jesús a su objetivo". Pero el combate no se ha cerrado definitivamente. Anota que esta situación de "tentado" es interrumpida de momento. Truco literario que deja en suspenso el resultado del combate. Se reanudará cuando se presente otra oportunidad. Los comentaristas interpretan esta oportunidad o "tiempo propicio" (*kairos*) como referencia a la pasión de Jesús, cuyo relato lleva desde su inicio una frase explicativa: «Esta es vuestra hora y el poder de las tinieblas» (22,53; ver también 22,3 y especialmente el comentario a la oración de Jesús en Getsemaní en 22,44).

Lc ha elevado este episodio a la categoría de un combate entre dos contrincantes: entre el Espíritu y el diablo. Jesús está en el centro. El Espíritu lo "conduce" en su preparación para el ministerio, según el proyecto del Padre; el diablo "tira" de Jesús (el verbo *peiradso* indica este matiz de solicitar a uno para algo) hacia su proyecto anti-mesiánico. Jesús es quien toma las decisiones. De este modo el evangelista plastifica qué es una tentación. Es un mensaje claro para los primeros lectores.

Primera escena (4,2-4). Lc presenta a Jesús en una situación humana, de hambre material. Aclara para sus lectores el dato de Mt que no entenderían la connotación bíblica del «ayuno durante cuarenta días y cuarenta noches». Dice sencillamente que «no comió nada en aquellos días» y, lógicamente, «al cabo de los cuales sintió hambre». Situación humana sin connotaciones religiosas del judaísmo. De ahí que la propuesta del diablo para satisfacer el hambre sea simplemente convertir "esta piedra" en pan. No reclama el redactor que se realice un nuevo prodigio del Éxodo (Ex 16) de "convertir estas piedras en panes" y tener así abundancia de comida.

Mt pone en boca de Jesús, para rechazar la propuesta, la cita completa de Dt 8,3: «No sólo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios». Lc, como está contemplando la situación humana de Jesús, mantiene sólo la primera parte de la cita

bíblica. El hombre sacia su hambre con pan, no con un prodigio que avale la palabra de Dios. No es que Lc minusvalore la palabra de Dios como recurso para vencer la tentación, sino que en su catequesis contempla una situación humana (hambre material, pan material) y no una situación prodigiosa (hambre de prodigios, panes del cielo).

Segunda escena (4,5-8). En la redacción de Lc el diablo no lleva a Jesús a un monte muy alto, como en Mt, sino a una "altura". Le basta esta elevación geográfica para situar la escena. Pero como el diablo debe ofrecer a Jesús una panorámica de todos los reinos desde el pequeño altozano, modifica la anotación de Mt (el monte muy alto) y añade que el panorama que se contempla desde esta elevación no es real, sino que es algo que se muestra "en un instante" (*en stigme chronou*), en un punto de tiempo; es decir, en una visión irreal, imaginativa.

Lc describe con amplitud la proposición del diablo. Mt, al haber hecho que Jesús contemplara todos los reinos desde una montaña alta, reduce la proposición del diablo a un simple «todo esto te daré». En Lc la visión es distinta. Tiene que explicitar el contenido de la tentación; el "esto" de Mt se traduce ahora por «todo el poder y la gloria de estos reinos». El diablo no es dueño del poder y la gloria de los reinos, sino que los posee porque se los han entregado «y se la doy [la gloria] a quien quiero». Conviene caer en la cuenta de que lo ofrecido a Jesús no es tanto el poder, sino la "gloria": la manifestación sensible de quien domina los reinos con su poder.

La respuesta de Jesús es una cita de Dt 6,3. Lc la mantiene completa, tal como la trae Mt: «Adorarás al Señor tu Dios y sólo a él darás culto». En esta escena se enfrentan un mesianismo político, de poder terreno, de gloria y ostentación, y otro "espiritual", es decir del Espíritu. En este mesianismo el poder y la gloria son los del Padre, su manifestación sensible en la humanidad de Jesús. Es lo que Jesús proclamará por las aldeas de Galilea: «Ha llegado el reinado de Dios».

Tercera escena (4,9-12). Lc la sitúa en Jerusalén. Evita llamarla "ciudad santa". Para Lc la ciudad y el templo son la culminación del camino de Jesús. Veremos cómo más adelante, en 9,51, Lc pone a Jesús rumbo a Jerusalén, donde se va a cumplir su "ascensión" o "elevación". De hecho en este evangelio los apóstoles reciben la orden de Jesús Resucitado de permanecer en Jerusalén hasta que emprendan la misión universal (24,49; ver Hch 1,4).

3. *Enseñanza mesiánica y realismo del relato*

La enseñanza del relato es clara: Jesús de Nazaret es el Mesías de Dios. Estaba ya presente en los orígenes del relato. Mt y Lc la explicitan en el planteamiento del tema: «Si eres hijo de Dios». Es posible que en un principio la expresión "hijo de Dios" no tuviera el sentido de filiación divina. Pero tanto en la redacción de Mt como en la de Lc lo tienen, pues los dos evangelistas reflejan la fe de la comunidad que estaba ya más evolucionada después de la experiencia pascual y después de varios años de reflexión catequética. El carácter mesiánico es evidente en la redacción de Mt. En la de Lc prevalece el carácter de ejemplo y camino para los creyentes que podían estar atravesando dificultades o tentaciones acerca de la verdadera personalidad de Jesús.

El realismo histórico del contenido del relato no resulta tan claro. Después del análisis literario de la composición de Lc nos surge la pregunta: ¿Pudo Jesús sufrir tentaciones? Si nos situamos en unas consideraciones teológicas (Jesús es Hijo de Dios), la respuesta debe ser negativa. Pero es una perspectiva falsa. Debemos partir del texto elaborado por Lc para descubrir la enseñanza del evangelista y de los primeros lectores. Ciertamente la estructura que el evangelista ha dado a su relato denota un trabajo muy cuidado. Su composición en tres escenas centradas en unas citas del AT no son originales suyas; este estilo catequético debía ser normal en las comunidades primeras, formadas en el conocimiento del AT.

La estructura literaria descubre, no obstante, un fundamento real atestiguado por la triple tradición. Mc nos pone en contacto con lo que podíamos llamar una experiencia de Jesús ante una decisión de evangelizar que, en las circunstancias sociales, políticas y religiosas de su sociedad, se le debían presentar muy duras. La carta a los Hebreos (4,15) reconoce que Jesús «ha sido probado en todo como nosotros, excepto en el pecado». Nada impide aceptar como una realidad que Jesús, como otras personas (ver Ga 1,15-17), se retirara un tiempo al desierto para reflexionar antes de iniciar su tarea evangelizadora. Mt y Lc elaboran esta experiencia de Jesús, que no tuvo testigos. Lc le ha dado una proyección de enseñanza: cómo puede el seguidor de Jesús vencer los reclamos de los poderes

materiales, políticos o religiosos que le pueden apartar del camino de Jesús. «Todavía aquí se puede hablar de *aggada*, interpretación de un hecho real en la categoría de la historia santa y de la edificación» (B. Rigaux, pág. 110).

CAPÍTULO 3

EL CAMINO DE JESÚS POR GALILEA (4,14 - 9,50)

Lc sitúa la primera etapa de la evangelización de Jesús por los caminos de Galilea. Mantiene el planteamiento general de la fuente (Mc). Como de costumbre, este evangelista enmarca toda la sección en dos estribillos redaccionales. El primero abre la sección (4,14-15); es una presentación o introducción general a la misma. El segundo la cierra y abre la siguiente (9,51). Dentro de esta sección encontramos otras divisiones menores fáciles de identificar por nuevos estribillos redaccionales o por anotaciones geográficas que van marcando el itinerario de Jesús por Galilea. Las divisiones que proponemos en nuestro estudio son las siguientes:

0. Introducción general (4,14-15)
1. Presentación de Jesús y sus colaboradores. Relatos de misión (4,16 - 6,11)
2. Proclamación solemne del Reino de Dios (6,12-49)
3. Signos del Reino de Dios. Hechos de Jesús (7,1 - 8,3)
4. Recepción de la catequesis sobre el Reino de Dios (8,4-21)
5. ¿Quién es éste? La identidad de Jesús de Nazaret (8,22 - 9,50)

0. Introducción general (4,14-15)

14Jesús volvió a Galilea guiado por la fuerza del Espíritu, y su fama se extendió por toda la región. 15Iba enseñando en sus sinagogas, alabado por todos.

Lucas ha construido este breve prólogo. Ha prescindido de la frase de transición de Mc 1,14-15 («Después que Juan fuese entregado, marchó Jesús a Galilea; y proclamaba la Buena Nueva de Dios: "El tiempo se ha cumplido y el Reino de Dios ha llegado; convertíos y creed en la Buena Nueva"») y da una orientación para sus lectores, la mayoría de los cuales residían fuera de Palestina. Les presenta en primer lugar la región donde Jesús inicia su evangelización: Galilea. Este dato le merece toda consideración; en otra ocasión lo volverá a repetir: «el comienzo fue en Galilea» (Hch 10,37). En segundo lugar, les expone la metodología empleada por Jesús: «enseñaba». En tercer lugar señala el ámbito donde imparte Jesús esta enseñanza: las sinagogas; el eco de la enseñanza: «alabado por todos» y, el motor de la actividad: «la fuerza del Espíritu». Para Lucas es el Espíritu, fuerza o aliento de Dios que se le infundió a Jesús en el bautismo, quien dirige su vida y toda su actuación.

¿Conoció Lucas las frases introductorias de Mc? Si así fuera, evidentemente las modificó conscientemente. Para Lucas, la proclamación de la Buena Noticia de Jesús es una enseñanza serena, sin alusiones escatológicas ni expresiones conminatorias («convertíos y creed en la Buena Nueva»). Sustituye el anuncio solemne de la inminente venida del Reino por la presentación de la persona de Jesús como un maestro querido por todos.

Estas breves líneas sirven de pauta para poder entender correctamente toda la enseñanza de Jesús agrupada por Lc en la sección de la evangelización de Galilea.

1. Presentación de Jesús y sus colaboradores. Relatos de misión (4,16 - 6,11).

La primera sección (4,16-44) presenta a Jesús como evangelizador, primero en Nazaret (4,16-30), después en Cafarnaún (4,31-44).

1.1. Nazaret (4,16-30)

[16]Vino a Nazará* donde se había criado, y entró, según su costumbre, en la sinagoga el día de sábado. Se levantó para hacer la lectura [17]y le entregaron el volumen del profeta Isaías. Desenrolló el volumen y halló el pasaje donde estaba escrito:

[18]«El Espíritu del Señor sobre mí,
porque me ha ungido
para anunciar a los pobres la Buena Nueva*,
me ha enviado a proclamar la liberación a los cautivos
y la vista a los ciegos,
para dar la libertad a los oprimidos
[19]y proclamar un año de gracia del Señor».

[20]Enrolló el volumen, lo devolvió al ministro y se sentó. En la sinagoga todos los ojos estaban fijos en él. [21]Comenzó, pues, a decirles: «Hoy se ha cumplido esta Escritura que acabáis de oír.» [22]Todos hacían comentarios sobre él y se extrañaban de la elocuencia y seguridad con que hablaba.

La gente se preguntaba: «¿Pero no es éste el hijo de José?» [23]Él les respondió: «Seguramente me vais a aplicar el refrán que dice: Médico, cúrate a ti mismo. Todo lo que hemos oído que ha sucedido en Cafarnaún, hazlo también aquí en tu patria.» [24]Y añadió: «Os aseguro que ningún profeta es bien recibido en su patria.»

[25]«Os digo de verdad que en vida de Elías, cuando se cerró el cielo por tres años y seis meses y hubo gran hambre en todo el país, había muchas viudas en Israel; [26]pero a ninguna de ellas fue enviado Elías, sino a una mujer viuda de Sarepta de Sidón. [27]Y muchos leprosos había en Israel en tiempos del profeta Eliseo, y ninguno de ellos fue purificado sino Naamán, el sirio.»

[28]Al oír esto, todos los de la sinagoga montaron en cólera [29]y, levantándose, lo sacaron fuera del pueblo y lo llevaron a una altura escarpada del monte sobre el que se elevaba el pueblo, con ánimo de despeñarlo. [30]Pero él, pasando por medio de ellos, se marchó.

V. 16 Forma rara del nombre de Nazaret.

V. 18 Adición: «a curar a los que tienen destrozado el corazón», según los LXX.

Lucas inicia el relato de la evangelización de Jesús por Galilea con su intervención en la sinagoga de Nazaret. Parece suponer el relato de Mc. Pero ante los cambios que presenta la redacción lucana respecto a la de Mc hay quienes opinan, y no sin razón, que aquí tenemos una elaboración peculiar de Lc, si bien aprovechó el autor materiales de sus fuentes y elaboró una recopilación de varias visitas de Jesús a su pueblo.

Hay que reconocer que en el relato se advierte un cambio extraño y no justificado de los conciudadanos de Jesús. La nota de la NBJE intenta explicarlo: «La muchedumbre... salta de la admiración... a la animosidad... Esta anomalía se debe sin duda a una evolución literaria. Un primer relato refería una visita a la sinagoga con una predicación coronada por el éxito... Luego se ha vuelto sobre el relato, sobrecargándolo y situándolo más tarde en la vida de Jesús... para dejar sentada la incomprensión y el rechazo que siguieron a la primera acogida del pueblo».

Se han propuesto otras hipótesis para explicar estas anomalías redaccionales: Lucas ha omitido o abreviado datos de Mc, otros los ha cambiado de lugar, sobre todo los referentes a hechos del AT (vv. 25-27) que pudieron ser pronunciados en otros momentos de la predicación de Jesús. Lucas sólo inserta el texto de Isaías y la admiración que produce en el público la explicación de Jesús (v. 22).

Indudablemente este relato ha dado pie a diversas interpretaciones. La mayoría de los comentaristas intuye que Lucas lo ha compuesto para definir la vocación y la misión de Jesús. «El conjunto nos da un relato lleno de majestad y con un carácter dramático muy señalado. Lc ha preparado su pluma de una manera especial para describir esta primera predicación de Jesús, puesto que la presenta como el fruto de la venida del Espíritu» (*Sinopsis* II, pág. 82).

Creo que no deberíamos empeñarnos en buscar en el relato la compilación de varias visitas de Jesús a su pueblo, sino una redacción nueva elaborada desde unos recuerdos de la vida de Jesús. Lc la ha compuesto según el esquema bíblico de los relatos de misión, introduciendo algunas variantes en función del objetivo que se propone. Recordemos que el mismo Lucas emplea este tratamiento literario en 1,26-38; 1,8-25; 24,36-49; Hch 9,3-19; un género literario que se

encuentra ya en el AT (ver Gn 12, misión de Abrahán; Ex 3,1-20, de Moisés; Is 6, de Isaías; Jr 1, de Jeremías). Para explicar el contenido de este relato y el mensaje que, según creo, ha querido transmitir Lc a sus lectores, sigo el esquema básico literario de los relatos de misión.

1. Presentación del "enviado" y circunstancias que acompañan el envío. El lugar es Nazaret, donde se había criado; el ámbito normal y real de desarrollo de una persona. No se trata de situar al enviado fuera de la realidad cotidiana en que se mueve. Es un lugar concreto de Nazaret, la sinagoga: centro religioso donde se reúnen los israelitas para orar, escuchar la lectura de las Escrituras y recibir la enseñanza de los rabinos. El texto precisa algo más: están en una celebración sabática. Lc remacha este marco al decirnos que Jesús acudía a la sinagoga «según su costumbre» y que toma parte en la misma celebración: «se levantó para hacer la lectura».

2. Experiencia religiosa o encuentro del enviado con la divinidad. En este relato Lc sitúa a Jesús no en un encuentro con Yahvé en la zarza, como Moisés, ni en una visión en el Templo, como Isaías, sino en un encuentro con la palabra profética. La redacción de Lc da a entender que Jesús busca el pasaje que quiere leer: «Desenrolló el volumen y halló el pasaje donde está escrito».

3. Manifestación de la experiencia religiosa: objetivo de la misión. En este relato está expresada con el texto de Isaías. Lc lo aduce según la versión de los Setenta, como hace otras muchas veces. Según este texto, la misión del profeta consiste en: a) recibir el espíritu del Señor (Yahvé), la unción, para anunciar a los pobres la Buena Nueva; b) ser enviado para proclamar la libertad a los cautivos (de Babilonia); c) dar la vista a los ciegos; d) dar la libertad a los oprimidos (encarcelados); y e) proclamar un año de gracia del Señor: el año jubilar en el que las personas y las cosas recuperaban su libertad o quedaban libres de posibles hipotecas y servidumbres. Tal es el sentido de la misión de Jesús, según este evangelista. Entendido así, como un relato de misión, Jesús tiene su experiencia religiosa en el encuentro con la palabra de la Escritura y en ella descubre el sentido de su misión. Por eso puede decir: «Hoy se ha cumplido esta Escritura que acabáis de oír».

Lucas omite deliberadamente la última frase de este oráculo: «el día de la venganza de nuestro Dios», como la omitirá en 7,22, donde cita este mismo texto para dar la respuesta a los enviados del Bautista.

4. Objeción al envío. Normalmente en los relatos bíblicos este elemento literario lo ponen los redactores en boca de la persona enviada, quien expone alguna dificultad para llevar a cabo el objetivo de su misión. En el relato de Lc la objeción no está puesta en boca de Jesús, sino en boca de sus conciudadanos. Intuimos el motivo. Hubiera sido absurdo poner en boca de Jesús alguna objeción a su misión, sobre todo después de haber afirmado anteriormente que el Espíritu del Señor estaba en él. En cambio, el autor envuelve la objeción en unas frases que pone en boca de los de Nazaret, porque la oposición a la misión de Jesús vendrá de las personas que se niegan a aceptar la categoría humana del enviado y de los que quieren que la misión de este ciudadano sea una misión marcada por "prodigios y señales". Una vez más el elemento literario de la objeción apunta al verdadero núcleo de la vocación y misión: Jesús es el hijo del carpintero; y es él quien ha sido llamado y «enviado a anunciar... a proclamar...»; y es una misión que no va necesariamente envuelta en prodigios y señales.

5. Resolución de la objeción. Lucas la pone en boca de Jesús. Un texto de la Escritura, un refrán y una petición aparentemente lógica, muestran la incoherencia de los judíos de Nazaret. La evocación de la cita de Jeremías (11,21) explica que los paisanos de Jesús no reciban bien a su profeta, como le ocurrió a Jeremías con los de Anatot. El refrán «médico, cúrate a ti mismo» se encuentra en la literatura rabínica, y en otras literaturas. La petición lógica «Todo lo que hemos oído que ha sucedido en Cafarnaún, hazlo también aquí en tu patria» prepara la aplicación del texto de Jeremías en el v. 24: la disposición de los habitantes de Nazaret es de rechazo de Jesús. De este modo Lc explicita y aclara lo que han constatado Mc 6,6 y Mt 13,58: la falta de fe.

Los comentaristas descubren una falta de lógica en la aplicación de estos refranes y en la evocación del texto de Jeremías. Pero, tratándose de un elemento literario del relato de misión, más que buscar la lógica entre estos refranes y citas, tenemos que ver adónde apuntan: a la naturaleza de la misión evangelizadora de Jesús, que es

mal comprendida, porque los de Nazaret esperan otra cosa. Además es probable que Lc esté pensando no tanto en los paisanos de Jesús, sino en los oyentes y lectores de algunas comunidades que habían ya ido perdiendo el valor original del Evangelio de Jesús o que tuvieran dificultad para aceptar "con verdadera fe" al rabino de Nazaret, Dios y hombre.

Lc redondea la explicación de Jesús con unas referencias, exclusivas de este evangelista, a episodios del AT. Para entenderlas debemos tener presente que forman parte del relato de vocación. Así como la experiencia religiosa de Jesús la describe mediante el encuentro con un texto de la Escritura, así ahora, con palabras de la Escritura, muestra el camino para entender la misión de Jesús, que es universal, no limitada a fronteras de raza ni de religión, ni siquiera a personas necesitadas. La misión de Jesús no tiene límites humanos, por muy buenos y aceptables que pudieran parecernos. También en este aspecto, para Lc, la misión de Jesús y su vocación tienen un componente intrínseco de libertad. Es verdad que luego, en los relatos evangélicos, Jesús se dirige preferentemente a los más necesitados de la sociedad, pero no se agota en ellos, y nadie puede presentar privilegios para recibir el "primer puesto" en la misión de Jesús. Así entendemos la enseñanza que Lc quiere dar a sus lectores sobre la naturaleza de la vocación y misión de Jesús: había muchas viudas necesitadas en tiempos de Elías, «y a ninguna de ellas fue enviado, sino a una mujer viuda de Sarepta de Sidón», y muchos leprosos había en Israel en tiempos de Eliseo, «y ninguno de ellos fue purificado, sino Naamán, el sirio».

6. Resultado. No puede ser más negativo y hostil. La explicación de Jesús y la resolución de las objeciones producen el efecto contrario que acostumbran describir estos relatos. Normalmente el efecto es aceptación, cumplimiento de la misión, fe en la palabra del Señor. Aparentemente Jesús ha fracasado en su intento de anunciar su evangelio a los de su pueblo. El evangelista marca con fuerza este resultado negativo; es un agua fuerte que convierte el relato de la visita de Jesús a Nazaret, «donde se había criado», en un relato programático de lo que le va a ocurrir con el anuncio de la Buena Nueva en su pueblo más extenso, su patria, su tierra, donde ningún profeta es bien recibido.

1.2. Cafarnaún: Una jornada misionera (4,31-44)

En la catequesis primitiva, atestiguada por Mc, se recogían unas primeras actuaciones de Jesús evangelizador. Son cuatro actuaciones encuadradas en un lugar geográfico, Cafarnaún, y en una unidad de tiempo: un día; es una jornada misionera de Jesús. Es una unidad artificial que detectamos en Mc y se mantiene en Lc. Tal artificiosidad literaria nos lleva a preguntarnos si las actuaciones evangelizadoras de Jesús no las habrían organizado así ya en el principio de la catequesis oral como pórtico introductorio a la vida misionera de Jesús. Mc y Lc las habrían convertido en tipo del resto de las actuaciones evangelizadoras de Jesús. Lc introduce sencillas modificaciones en la narración de Mc. Las iremos viendo en cada uno de los apartados. A través de ellas podremos descubrir la intencionalidad catequética del evangelista.

En esta unidad literaria podemos distinguir los siguientes apartados:

1. Introducción (4,31-32)
2. Curación de un enfermo epiléptico (4,33-37)
3. Curación de la suegra de Simón (4,38-39)
4. Diversas curaciones (4,40-41)
5. Jesús abandona Cafarnaún (4,42-44)

[31]Bajó a Cafarnaún, población de Galilea, y los sábados les en-
señaba. [31]La gente quedaba asombrada de su doctrina, porque ha-
blaba con autoridad.
[33]Había en la sinagoga un hombre que tenía el espíritu de un
demonio inmundo y se puso a gritar a grandes voces: [34]«¡Ah! ¿Qué
tenemos nosotros contigo, Jesús de Nazaret? ¿Has venido a des-
truirnos? Sé quién eres tú: el Santo de Dios.» [35]Jesús entonces le
conminó: «Cállate y sal de él.» Y el demonio, arrojándole en medio,
salió de él sin hacerle ningún daño. [36]Todos quedaron pasmados y
se decían unos a otros: «¡Qué palabra ésta! Da órdenes con autori-
dad y poder a los espíritus inmundos y los hace salir.» [37]Así que su
fama se extendió por todos los lugares de la región.

38Cuando salió de la sinagoga, entró en la casa de Simón. La suegra de Simón estaba con mucha fiebre, y le rogaron por ella.
39Entonces se inclinó sobre ella y conminó a la fiebre; y la fiebre la dejó. Ella se levantó al punto y se puso a servirles.
40A la puesta del sol, todos cuantos tenían enfermos de diversas dolencias se los llevaban; y él, poniendo las manos sobre cada uno de ellos, los curaba. 41Salían también demonios de muchos, gritando y diciendo: «Tú eres el Hijo de Dios.» Pero él les conminaba y no les permitía hablar, porque sabían que él era el Cristo.
42Al hacerse de día salió y se fue a un lugar solitario. Cuando la gente que lo andaba buscando llegó donde él, trataron de retenerle para que no les dejara. 43Pero él les dijo: «También en otros pueblos tengo que anunciar la Buena Nueva del Reino de Dios, porque a esto he sido enviado.» 44E iba predicando por las sinagogas de Judea.

1. Introducción

Mc 1, 21-22	Lc 4,31-32
«Al poco de llegar a Cafarnaún, entró el sábado en la sinagoga y se puso a enseñar. Y la gente quedaba asombrada de su doctrina, porque les enseñaba como quien tiene autoridad, y no como sus escribas».	«Bajó a Cafarnaún, población de Galilea, y los sábados les enseñaba. La gente quedaba asombrada de su doctrina, porque hablaba con autoridad».

Lucas precisa el lenguaje de Mc. Para ir de Nazaret a Cafarnaún hay que descender unos 650 m. Jesús no llega (Mc), sino que baja a Cafarnaún. Además Lucas explica a sus lectores que Cafarnaún es una ciudad de Galilea. De momento el evangelista no introduce a Jesús en la sinagoga, como hace Mc, sino que lo hará entrar más tarde (v. 33), cuando sitúe la escena del endemoniado en el lugar adecuado. Hay otra pequeña modificación en estas líneas introductorias: el asombro de los que escuchan a Jesús está producido por el tipo de enseñanza, porque hablaba «con autoridad», no «como quien tiene autoridad» (Mc). Lucas además omite la precisión de Mc: «y no como sus escribas», que no aportaba nada a sus lectores.

El evangelista da en esa introducción las pautas para interpretar las actuaciones de Jesús en esta jornada. Todas forman parte de su enseñanza. Por tanto, la curación del endemoniado, la de la suegra de Simón y las otras numerosas, son actuaciones docentes; todas ellas van más allá del simple hecho real de unas curaciones. Cada una deja transparentar un significado más profundo. Son signos del mensaje de Jesús.

Tal parece ser la intención de Lc al enmarcar todas ellas en esta breve introducción. Por eso, quizás, ha suprimido la anotación de Mc «no como sus escribas», frase que hace referencia a la metodología docente de los rabinos, plagada de citas de interpretaciones autorizadas, de "autoridades", que diríamos nosotros, pero no autoridad. La autoridad (en griego *exousia*) es la libertad o capacidad para realizar algo, exponer la doctrina, interpretarla, etc. En la tradición oral existían varios ejemplos de la enseñanza de Jesús ejerciendo esta *exousia*. Ver los casos más claros en Mt 5,21.27-28.32.33-34; etc.

2. Curación de un enfermo epiléptico

Mt no narra este episodio. Lc mantiene la redacción de Mc (1,23-28). Pero advertimos unas sencillas modificaciones que tienden a aclarar conceptos a sus lectores. Lucas cambia la expresión de Mc «el hombre poseído por un espíritu inmundo» por «el hombre que tenía el espíritu de un demonio impuro», es decir, un demonio forastero, hostil a la pureza religiosa y moral del judaísmo. En vez del "gritar" de Mc, Lc usa «a grandes voces»; en vez de "agitar violentamente", Lc dice «lo arrojó en medio», y añade que el demonio sale del hombre «sin hacerle ningún daño». El asombro de los que contemplan la acción de Jesús obedece, según Mc, a «la doctrina expuesta con autoridad»; en Lc, a la "palabra" de Jesús que manda con autoridad y poder.

El evangelista mantiene fielmente las palabras del diálogo entre el endemoniado y Jesús. Por tanto en estas frases encontramos el mensaje que quiere exponer: la curación de estas enfermedades, atribuidas a poderes de seres extraños, son signos que demuestran la superioridad de Jesús sobre estos seres (*eones*), muchas veces dañinos a las personas. La evangelización de Jesús, su enseñanza con autori-

dad, elimina todas las mediaciones que dificultan las relaciones del ser humano con el Dios de Jesús. La carta a los Efesios, a otro propósito, recuerda esta línea de la catequesis primitiva: Dios desplegó su fuerza poderosa en Cristo resucitándole de entre los muertos «y sentándole a su diestra en los cielos, por encima de todo principado, potestad, virtud, dominación y de todo cuanto tiene nombre [= todo cuanto existe] no sólo en este mundo sino también en el venidero» (1,21; ver también 6,12).

Tal es el mensaje que descubrimos, con ayuda de la redacción de Lc, en este signo misionero de Jesús. Su Buena Noticia incluye la liberación de los poderes extraños, personalizados en los demonios (ver Ef 2,2). Evidentemente es una pauta para interpretar los restantes episodios que narran expulsiones de demonios impuros.

3. *Curación de la suegra de Simón*

Los cambios introducidos por Lc en el relato de Mc son precisiones de estilo, aparentemente sin importancia, pero que manifiestan el cuidado del evangelista en su redacción. En Mc acompañan a Simón los dos hermanos Santiago y Juan. Van a casa de Simón y Andrés. Lc, como no ha narrado todavía la vocación de los primeros discípulos, omite el acompañamiento de Simón.

La casa donde entra Jesús es la de Simón. Allí está su suegra con mucha fiebre y le ruegan por ella. Mc se ha limitado a decir que tiene fiebre y que le hablan de ella. Según Lc, la curación es instantánea, «al punto». Tanto en Mc como en Lc la mujer, curada de la fiebre, se puso a servirles.

Lucas introduce una modificación digna de ser tenida en cuenta. Mc describe la actuación de Jesús con tres verbos: «se acercó a ella, la tomó de la mano y la levantó». Lucas, en cambio, reduce la actuación de Jesús a “conminar a la fiebre”. La acción de Jesús consiste en dominar las fuerzas de la naturaleza, como si se tratara de seres que tienen influencia sobre la salud de las personas. Jesús libera a la persona de este poder de la fiebre. El resto ya pertenece a la persona que ha quedado liberada. En la redacción de Lc entendemos que la acción liberadora de Jesús lleva al compromiso del servicio en general (*diakonia*).

Las actuaciones de Jesús sobre las enfermedades hay que interpretarlas como signos de liberación. Incluyen en sí mismas una llamada al servicio del proyecto de Jesús: liberados para servir.

4. Diversas curaciones

Siguiendo a su fuente, Lc sitúa también la anotación general de diversas curaciones al final de la jornada en Cafarnaún. Mc lo hace con una frase redundante: «Al atardecer, a la puesta del sol». A Lucas le basta con la segunda expresión. La modificación más llamativa de Lc está en el grito de los demonios: «Tú eres el Hijo de Dios», que justifica el que Jesús les prohibiera hablar «porque sabían que él era el Cristo».

Pautas que ofrece este resumen de las diversas curaciones: a) Jesús, en su misión evangelizadora, ofrece a todos liberación de cualquier tipo de opresión o esclavitud significada por la enfermedad. b) Esta liberación la otorga Jesús por un contacto físico con la persona mediante el gesto de la imposición de las manos. En la época en que se redactan los evangelios estos gestos significaban la comunicación del espíritu; era un gesto de incorporación al proyecto de Jesús. Tal es la liberación o salvación que, según Lc, Jesús ofrece a todos. c) El evangelista subraya otro dato de esta liberación: la expulsión de demonios. Ya ha narrado una en el episodio de la mañana en la sinagoga; ahora el evangelista lo anota como una realidad que acompaña a la evangelización. Los demonios gritan: «Tú eres el Hijo de Dios». En estas acciones liberadoras el evangelista descubre una expresión de fe en la persona de Jesús. Es una prolepsis. Es la fe de la comunidad. La acción de Jesús es signo del valor salvador total del Cristo, Hijo de Dios.

Nos queda una pregunta: ¿Por qué, según Mc y Lc, Jesús prohíbe estas aclamaciones de los demonios? Mc es quien más repite estas prohibiciones de Jesús (ver Mc 1,25.34; 3,12), a las que acompañan otras prohibiciones de contar el beneficio recibido (Mc 1,44; 5,43; 7,36; 8,26; etc.). Este modo de narrar en Mc se llama "el secreto mesiánico". Se han propuesto varias explicaciones: así evita las falsas esperanzas de la gente que esperaba un mesías político; es un artificio literario de Mc, que Lc ha recogido en este episodio; expone el rechazo de Jesús al testimonio de los demonios «que se sitúa en la esfera de lo religioso, crea miedo y limita la libertad del

hombre. Jesús quiere la adhesión libre del hombre» (A. Rodríguez Carmona, *Evangelio de Marcos*, pág. 36)

5. Jesús abandona Cafarnaún

Modificaciones que Lucas introduce en el texto de Mc (Mt lo ignora): a) Omite que Jesús sale de Cafarnaún para hacer oración. Causa extrañeza que este evangelista, a quien le gusta marcar los momentos de oración de Jesús, haya suprimido este dato de Mc (ver Lc 3,21; 5,16; 6,12; 9,18.28). b) Quien viene a buscar a Jesús a este paraje no son los discípulos, sino la gente, que trata de retenerlo para que no los abandone; en cambio en Mc son los discípulos quienes vienen a decir Jesús: «Todos te buscan». c) Lucas ha dado una nueva redacción a las palabras con las que Jesús justifica el no quedarse en Cafarnaún: «también a otros pueblos tengo que anunciar la Buena Nueva del Reino de Dios, porque para esto he sido enviado». Podemos compararla con la redacción de Mc: «Vamos a otra parte, a los pueblos vecinos, para predicar también allí; pues para eso he salido». d) Lucas modifica la redacción final de la escena: «E iba predicando por las sinagogas de Judea», dando sentido universal a la acción de Jesús. Mientras Mc dice: «Así que se puso a recorrer toda Galilea, predicando en sus sinagogas y expulsando demonios».

Atendiendo a los cambios introducidos por Lucas en su fuente, descubrimos nuevas pautas para comprender la vocación y misión de Jesús: a) El anuncio de la Buena Nueva no puede limitarse a un lugar geográfico, por muy querido que sea. Tampoco puede quedar centrado en un grupo de seguidores entusiastas del evangelizador. El anuncio de la Buena Nueva es universal en la geografía, en las personas y en la historia. b) La evangelización es una obligación que tiene Jesús: «Tengo que (*dei*) anunciar». El anuncio de la Buena Noticia es inherente a su vocación. c) Esta obligación se remacha y se explicita: «Porque a esto he sido enviado»: es el sentido de su envío o misión. d) Jesús, según estas modificaciones de Lucas, pone en práctica su vocación y misión con una línea de universalidad. No se queda en Galilea (como escribe Mc), sino que pasa las fronteras y marcha a predicar por las sinagogas de Judea, es decir por todo el país de los judíos, del que forma parte la región de Galilea.

1.3. Los primeros discípulos: Relato de su vocación (5,1-11)

5 1Estando Jesús a la orilla del lago Genesaret, la gente se agolpaba a su alrededor para oír la palabra de Dios. 2En esto vio dos barcas que estaban a la orilla del lago. Los pescadores habían bajado de ellas y estaban lavando las redes. 3Subió entonces a una de las barcas, que era de Simón, y le rogó que se alejara un poco de tierra. Se sentó y empezó a enseñar desde la barca a la muchedumbre.

4Cuando acabó de hablar, dijo a Simón: «Boga mar adentro, y echad vuestras redes para pescar.» 5Simón le respondió: «Maestro, hemos estado bregando toda la noche y no hemos pescado nada; pero, basta que tú lo dices, echaré las redes.» 6Así lo hicieron, y pescaron tan gran cantidad de peces que las redes amenazaban con romperse. 7Entonces llamaron por señas a los compañeros de la otra barca para que vinieran en su ayuda. Vinieron, pues, y llenaron tanto las dos barcas que casi se hundían.

8Al verlo, Simón Pedro cayó a las rodillas de Jesús, diciendo: «Aléjate de mí, Señor, que soy un hombre pecador.» 9Y es que el asombro se había apoderado de él y de cuantos con él estaban, a causa de los peces que habían capturado. 10Y lo mismo les ocurrió a Santiago y a Juan, hijos de Zebedeo, que eran compañeros de Simón. Jesús dijo a Simón: «No temas. Desde ahora serás pescador de hombres.»

11Llevaron a tierra las barcas y, dejándolo todo, le siguieron.

Lucas ha construido un relato de vocación de los primeros discípulos. Si comparamos el texto de Lc con el de Mc, detectamos una diferencia importante: la secuencia de los hechos narrados en la sección de Galilea. Según Mc, el llamamiento de este grupo de discípulos ya había ocurrido (Mc 1,16-20), y en el primer encuentro que tienen con Jesús, y sin una preparación psicológica previa, lo dejan todo y siguen a Jesús. En Lc el seguimiento es más lógico; viene preparado en un marco de enseñanza del Maestro y en la realización de una acción simbólica: la pesca en el lago. J. Schmid cree que esta mayor lógica en el llamamiento y en la decisión de los discípulos «es lo que le interesa destacar a Lucas»; y opina que «la ordenación de Lucas no puede ser entendida como una crítica y corrección del orden ofrecido por Marcos» (pág. 173).

La redacción de Lc contiene unos detalles que hacen poco verosímil su realismo histórico: la abundancia de peces; la petición de Pedro a Jesús de que se aleje de él, cuando aún están los dos en la barca y se trata de un relato de vocación. Es evidente que estamos ante un artificio redaccional para juntar a todos los que van a ser llamados.

Todo esto nos decide a ver en este texto de Lc un relato con una impronta estilística original, en lugar de intentar compaginar los datos de Lc con los de su fuente y de buscar explicaciones que avalen en lo posible el realismo de todos los detalles del episodio. Lucas lo ha construido subrayando algunos de los recursos literarios de este género que ha considerado más importantes y más adecuados para reflejar la escena del llamamiento de los primeros discípulos.

Centro el comentario en los elementos de la estructura literaria de un relato de vocación.

1. Presentación de las personas llamadas. Circunstancias del llamamiento

Los rasgos que enmarcan el relato son los siguientes: Jesús está a la orilla del lago, rodeado de gente. Es un ambiente de escucha de la palabra de Jesús. Lc subraya con fuerza esta situación del grupo: la gente se agolpa con ansia por oír la palabra de Dios. Es un marco adecuado para preparar el llamamiento de algunas personas que colaboren con Jesús en la transmisión de su palabra a la gente. La vocación al discipulado lleva consigo la misión de comunicar la palabra.

La enseñanza del Maestro continúa desde la barca. Es un Jesús docente. El cuadro se completa con otras pinceladas: dos barcas a la orilla, pescadores lavando las redes; pinceladas que apuntan ya al signo del relato vocacional. Los personajes están presentados en el desarrollo de la acción. Partiendo del dato de la gente agolpada alrededor de Jesús, el redactor presenta a Simón, que está al lado precisamente con su barca. Sabido es que Simón Pedro adquiere en los cuatro evangelios un claro protagonismo en cuanto representante y portavoz de todo el grupo de discípulos "llamados y enviados". No es un protagonismo que le dé una categoría personal, individual. La presentación de los otros compañeros, Santiago y Juan, se describirá mediante el recurso literario de ayudar a Simón. Andrés no es

nombrado. Pero el plural empleado por Simón (vv. 5-7) supone que Lc da por supuesta la presencia del hermano de Simón. Mc (1,16) lo nombra expresamente.

2. Experiencia de la divinidad o teofanía

Está diluida en la trama del relato. No es una teofanía impactante como la del ángel en la anunciación a María. Es una manifestación de Dios en la persona de Jesús en un entorno de enseñanza de la palabra y en una acción, la pesca, que se transformará en signo. De ahí que Lc insista en la palabra de Jesús («por tu palabra») para echar las redes a pesar de no haber pescado nada en las horas de la noche, las más propicias. El impacto teofánico lo recibe el llamado cuando ve la gran cantidad de peces, de modo que las redes amenazan romperse.

3. Objeción al llamamiento

Ante la experiencia de la divinidad, la reacción del llamado es de turbación, miedo, impotencia, etc. Aquí está expresada con la frase de Pedro: «Aléjate de mí, Señor, que soy un hombre pecador». Recordemos el relato de vocación de Isaías: «¡Ay de mí, que estoy perdido, pues soy un hombre de labios impuros!» (Is 6,5; véase también Ex 3,11; Jr 1,6). Se completa con la anotación de Lucas de que «el asombro se había apoderado de él y de cuantos con él estaban». Situación psicológica que en estos relatos acompaña a los llamados.

Recordemos que en estos relatos la objeción no describe una postura de rechazo del llamado. Es un recurso literario para subrayar el núcleo del mensaje o del llamamiento. No resulta nada real que Pedro pida a Jesús que se aleje de él, estando los dos dentro de la barca. Tampoco tiene lógica que Pedro tenga conciencia de haber hecho algo malo. Ni siquiera podemos pensar que Pedro reconozca en este momento a Jesús como Mesías o Hijo de Dios. Del texto no se puede deducir. Hay que interpretarlo como un elemento literario exigido por la estructura del relato. Aquí indica que la vocación y misión que Pedro y sus compañeros van a recibir brota de la experiencia de la divinidad (visión de Dios), que exige una entrega sincera al proyecto de Jesús y que requiere superar todos los miedos.

4. Resolución de la objeción

Lc la expresa con las palabras de Jesús: «No temas», y la reafirmación de la misión: «desde ahora serás pescador de hombres». No conserva la invitación de Jesús a seguirle, que figura en su fuente (Mc 1,19.20). Ha preferido explicitar el significado contenido en la pesca en el lago mediante la expresión «serás pescador de hombres».

5. Efecto o conclusión

Como la respuesta al llamamiento es afirmativa, la conclusión del relato es breve y categórica: «Llevaron a tierra las barcas y dejándolo todo, le siguieron».

Nota. Me atrae la idea de parangonar este relato de Lc con el de Jn 21,1-14. Los dos coinciden en que durante la noche no han pescado nada (Jn 21,3) y en la abundancia de la pesca siguiendo la indicación de Jesús (Jn 21,6). Los dos son relatos de vocación y misión. Lc lo ha situado durante la vida terrena de Jesús; Jn, en las actuaciones de Jesús Resucitado. Los dos están construidos con el mismo esquema literario. Los dos se complementan mutuamente. Probablemente ambos tienen el mismo origen: la catequesis de la comunidad primitiva, que podía encontrar su fundamento en el recuerdo de una o varias actuaciones de Jesús invitando a algunos pescadores del lago para incorporarlos a su proyecto. Los dos relatos demuestran una elaboración literaria muy bien construida. Los dos dirigen un mensaje claro a la comunidad de creyentes tanto de las comunidades de Lc como las de Jn (y también a las de hoy): ser pescadores de hombres; pero «en el nombre de Jesús».

1.4. Curación de un leproso (5,12-16)

12Estando en un pueblo, se presentó un hombre cubierto de lepra que, al ver a Jesús, se echó rostro en tierra y le rogó diciendo: «Señor, si quieres, puedes limpiarme.» 13Él extendió la mano, lo tocó y dijo: «Quiero, queda limpio.» Y al instante le desapareció la lepra. 14Pero le ordenó que no se lo dijera a nadie. Y añadió: «Vete, preséntate al sacerdote y haz la ofrenda por tu purificación, como prescribió Moisés, para que les sirva de testimonio.»

[15]Su fama se extendía cada vez más y una numerosa multitud afluía para oírle y ser curados de sus enfermedades. [16]Pero él se retiraba a los lugares solitarios, donde oraba.

Después del relato del llamamiento de los cuatro primeros discípulos, esperaríamos que se cerrara esta sección de Galilea y se iniciara la nueva sección que se ocupa de la recepción de la Palabra y la actividad de Jesús. Pero Lc recoge aquí un encuentro de Jesús con un leproso, que Mc sitúa en la región de Galilea (Mc 1,40-47) y lo coloca como cierre de la primera parte del ministerio de Jesús. Mt ha conservado este encuentro de Jesús; pero lo sitúa como apertura de la sección que contiene otros nueve encuentros con diversos enfermos.

El relato lo recogen los tres sinópticos. Cada uno le ha dado su propia redacción. Como coinciden en el núcleo narrativo, hay que suponer que existían en la tradición oral unos recuerdos de estos encuentros de Jesús. Mc es quien ha conservado los datos más antiguos. Mt y Lc los han modificado. Nos interesa la redacción de Lc.

Una característica del estilo lucano es localizar el episodio, aunque sea de una manera general, como aquí, que lo sitúa en una ciudad.

El leproso da a Jesús el título de "Señor", que no leemos en Mc, aunque sí en Mt. Lc, como Mt, suprime la referencia a los sentimientos de Jesús ante esta persona: el "encolerizado" de Mc; y hace que pase directamente a la acción, al contacto físico: «extendió la mano, le tocó». También, como Mt, omite la despedida del enfermo curado y la severidad de la orden que recibe el leproso de no contar el hecho.

Lc ha mantenido la recomendación de Jesús al leproso de que cumpla lo que ordena el Levítico (14,1-32): mostrarse al sacerdote para que constate su curación, y realizar la ofrenda por su purificación. De este modo se testifica oficialmente la veracidad de la acción de Jesús. En la redacción de Lc este testimonio oficial convierte en signo la curación del "hombre cubierto de lepra".

El efecto más importante de este signo es el servicio que presta al conocimiento de la Buena Nueva anunciada por Jesús. Lc relaciona estrechamente la enseñanza de Jesús con signos que expresan su efecto básico: la liberación de todo tipo de esclavitudes. Si en este caso Jesús pide que se cumpla lo ordenado por la Ley de Moisés, es para convertir la acción en signo. El mismo Jesús ha transgredido

antes la Ley que prohibía tocar a una personada afectada por la lepra. (Ver la minuciosa legislación judía sobre la lepra en Lv 14.)

Termina el relato de este signo con una notación sobre la costumbre de Jesús expresada mediante los imperfectos: se retiraba a lugares solitarios donde oraba. Lc intercala estas referencias a la oración de Jesús en medio de su actividad evangelizadora: 3,21; 6,12; 9,18.29; 11,1; 22,41.

La siguiente sección (5,17 - 6,11) está delimitada por dos frases redaccionales, e integrada por cinco controversias sobre la enseñanza de Jesús. La primera frase plantea el marco general y da a conocer a los protagonistas: «Un día que estaba enseñando, había sentados algunos fariseos y doctores de la ley...». Jesús está presentado en su función docente; frente a él, los responsables de la enseñanza tradicional del judaísmo: fariseos y doctores. El grupo de opositores a Jesús no procede sólo de Galilea, sino de toda la nación: «de todos los pueblos de Galilea, de Judea y de Jerusalén». Advertimos la artificiosidad de este marco. La segunda frase redaccional cierra la sección marcando el resultado de las controversias: «Ellos [fariseos y doctores] se ofuscaron y deliberaban entre sí qué harían a Jesús» (6,11).

Lucas sigue en esta sección a Mc, tanto en el orden de distribución de los hechos como en la selección de los temas que están relacionados con preceptos importantes de la Ley. Todos están marcados por una transgresión de los mismos por parte de Jesús, a juicio de los opositores.

Los temas nos sugieren la división de esta sección en las partes siguientes:

1. Controversia sobre el perdón de los pecados (5,17-26).
2. Controversia sobre el compartir mesa con pecadores públicos (5,27-32).
3. Controversia sobre el ayuno (5,33-39) .
4. Controversia sobre el valor religioso del sabbat (6,1-11).

Todos los temas están enmarcados en unos hechos. Es una enseñanza propuesta a partir de “casos prácticos”. Este método didáctico nos tiene que prevenir para no buscar el realismo estricto de los hechos de Jesús. Están elevados a la categoría de ejemplos por los docentes de las comunidades o, si se me permite, por los “escribas del Reino de los Cielos”.

Podríamos preguntarnos por el origen de esta agrupación de las cinco controversias. Se cree que Marcos las encontró en la catequesis oral como bloque independiente y que las incluyó en su relato evangélico con algunas modificaciones, como la inserción de la vocación de Leví. De hecho Mt no conserva este bloque literario compacto, sino que lo distribuye en dos partes (9,1-17 y 12,1-14). Lc ha seguido a Mc, pero tuvo en cuenta algunos detalles de la redacción de Mt. La *Sinopsis* opina que ha sido este evangelista (Mt) quien dividió el bloque primitivo de las controversias. A nosotros nos interesa la redacción actual de Lc, que es probablemente la que conserva la intención más original del conjunto.

Las cinco controversias están elaboradas con el mismo esquema literario:

a. Introducción, que encuadra el tema y presenta los grupos.
b. Planteamiento del tema de la controversia mediante la narración de un hecho.
c. Afirmaciones de los dos grupos en defensa de sus tesis.
d. Sentencia final puesta en boca de Jesús.

Si juntamos las cinco sentencias que cierran las controversias, descubrimos las claves para comprender el mensaje, tanto el de Jesús como el de los discípulos, tal como se transmitía en la catequesis oral:

- «Hoy hemos visto cosas increíbles» (5,26).
- «No he venido a llamar a conversión a justos, sino a pecadores» (5,32).
- «Nadie, después de beber el vino añejo, quiere del nuevo, porque dice: El añejo es el bueno» (5,39)
- «El Hijo del hombre es Señor del sábado» (6,5).
- «Ellos se ofuscaron y deliberaban entre sí qué harían a Jesús» (6,11).

La enseñanza de Jesús marca una ruptura con la sinagoga, su culto, sus leyes, su religiosidad. Mantenerse uno sujeto a la religiosidad sinagogal dificulta la incorporación a la comunidad de Jesús. Pensemos que en los años en que se están elaborando estas unidades catequéticas, los creyentes de las comunidades proceden en su mayoría del judaísmo o de entre sus simpatizantes.

1.5. Controversia sobre el perdón de los pecados (5,17-26)

17 Un día que estaba enseñando, había allí sentados algunos fariseos y doctores de la ley, que habían venido de todos los pueblos de Galilea y Judea, y de Jerusalén. El poder del Señor le hacía obrar curaciones. 18 En esto, unos hombres trajeron en una camilla a un paralítico y trataban de introducirlo, para ponerlo delante de él. 19 Pero no encontrando por dónde meterlo, a causa de la multitud, subieron al terrado, lo bajaron con la camilla a través de las tejas y lo pusieron en medio, delante de Jesús. 20 Viendo Jesús la fe que tenían, dijo: «Hombre, tus pecados te quedan perdonados.»

21 Los escribas y fariseos empezaron a pensar: «¿Quién es éste, que dice tales blasfemias? ¿Quién puede perdonar pecados sino sólo Dios?» 22 Sabiendo Jesús lo que pensaban, les dijo: «¿Qué estáis pensando en vuestro interior? 23 ¿Qué es más fácil, decir: "Tus pecados te quedan perdonados", o decir: "Levántate y anda"? 24 Pues para que sepáis que el Hijo del hombre tiene en la tierra poder de perdonar pecados –dijo al paralítico–: "A ti te digo, levántate, toma tu camilla y vete a tu casa".» 25 Se levantó entonces delante de ellos, tomó la camilla en que yacía y se fue a su casa, alabando a Dios.

26 El asombro se apoderó de todos y alababan a Dios. Y llenos de temor, decían: «Hoy hemos visto cosas increíbles.»

1. Introducción

Es el marco de la controversia y de redacción lucana: Jesús enseñando en presencia de los escribas y fariseos, representación oficial de la sinagoga. En estas controversias adquieren papel importante los fariseos. Estamos después del año 70. En la época de Jesús los fariseos no tenían tanta influencia en el adoctrinamiento de la gente. Después de la destrucción del templo fueron pieza clave en la enseñanza sinagogal. Este grupo de docentes judíos representa a toda la nación: sus tradiciones, sus leyes, etc. Frente a ellos, Jesús con "el poder del Señor" (ver Lc 1,35). El poder es elemento clave en este relato. Aparecerá en el momento central de la controversia: «poder de perdonar los pecados» (v. 24).

Lucas ha arreglado el texto de Mc. No relaciona el episodio con el regreso de Jesús a Cafarnaún. Jesús ya salió de esta ciudad. No dice dónde se encuentra ahora. Mc había escrito que estaba en casa (Mc 2,1); este detalle, que falta en Lc, habría facilitado lo que luego dice el mismo Lc en el v. 19.

2. Hecho que plantea el tema

Traen a un paralítico en una camilla (*kline*), no en una parihuela (*krabbatos*), que dice Mc. Lucas no sitúa expresamente la escena en una casa; pero de hecho se la está imaginando dentro de una casa grecorromana. Las casas de Palestina no tenían techos cubiertos con tejas. La controversia surge no por el hecho de que Jesús cure al paralítico, sino porque la curación va acompañada de unas palabras de Jesús: «Hombre, tus pecados quedan perdonados».

3. Afirmaciones de los dos grupos

Los fariseos y doctores, fieles a la enseñanza del AT, afirman que solamente Dios (Yahvé) puede perdonar los pecados. Este poder no lo tienen los hombres. Por eso las palabras de Jesús provocan escándalo. Son palabras blasfemas: «¿Quién puede perdonar pecados sino solo Dios?». En estas dos breves frases sintetizan los evangelistas la doctrina judía sobre el perdón de los pecados. Jesús se ha apropiado del poder de Dios.

La respuesta de Jesús está basada en un hecho verificable por los sentidos. Es un argumento planteado de cara a los testigos del hecho: resulta más difícil, a sus ojos, hacer caminar a un paralítico que el decirle «tus pecados han sido perdonados». El signo de la curación (lo más difícil, porque es verificable) probará la verdad del perdón (lo más fácil, porque no es verificable por los sentidos). Pero el mensaje que los lectores de esta catequesis evangélica deben deducir es que Jesús tiene un poder superior al poder de curar una enfermedad. La curación del paralítico se trasforma en "signo sensible", o "sacramento" del poder de Jesús que transmite el amor del Padre, porque esto es el perdón de los pecados en la Buena Noticia de Jesús.

4. Sentencia final

El episodio ha evidenciado el poder del Señor. Una acción maravillosa y sensible, signo de otra más maravillosa no visible: curación de una parálisis y comunicación del amor del Padre. Jesús es el intermediario de esta obra poderosa. Es lógico que esta epifanía del amor del Padre en la acción de Jesús produzca el asombro de las personas asistentes al hecho y concluyan "glorificando" a Dios, es decir, reconociendo y proclamando su presencia en la acción de Jesús de Nazaret. Lucas redondea el texto de su fuente con una aportación propia: «Hoy hemos contemplado cosas increíbles». Quizás apunta con esta frase a la enseñanza pretendida: el perdón de los pecados, la recuperación del amor de Dios en Jesús es la paradoja que hay que contemplar. Eleva así el perdón de los pecados a la categoría de misterio, que no puede ser explicado racionalmente, pero puede ser contemplado.

1.6. Controversia sobre el compartir mesa con pecadores públicos (5,27-32)

27Después de estos sucesos un día, salió y vio a un publicano llamado Leví, sentado en el despacho de impuestos, y le dijo: «Sígueme.» 28Él, dejándolo todo, se levantó y le siguió.

29Leví le ofreció en su casa un gran banquete. Les acompañaban a la mesa un gran número de publicanos, aparte de otras personas.
30Los fariseos y sus escribas decían refunfuñando a los discípulos: «¿Por qué coméis y bebéis con los publicanos y pecadores?» 31Les respondió Jesús: «No necesitan médico los que están sanos, sino los que están mal. 32No he venido a llamar a conversión a justos, sino a pecadores.»

1. Introducción

A la controversia le precede el llamamiento de Leví, que en Mt 9,9 es llamado Mateo. Lucas enmarca de este modo el hecho de que Jesús comparta mesa con unos "publicanos", es decir, unos recaudadores de impuestos para Roma. Estas personas, colaboradoras

con el poder invasor, estaban catalogadas como "pecadores". Leví es calificado como publicano. Los recaudadores eran considerados legalmente impuros, sospechosos de no observar las leyes de pureza alimenticia. Estaba socialmente mal visto compartir la mesa con ellos.

Lucas sitúa el hecho en casa de Leví. Antes nos ha dicho que este publicano ha recibido la invitación de Jesús, lo ha dejado todo y le ha seguido. De este modo está sugiriendo el principio liberador que recordará en Hch 10,15: «Lo que Dios ha purificado, no lo llames tú profano». Así, como en otras controversias, Lc prepara a sus lectores para que descubran la irracionalidad de la controversia que se va a plantear. El marco es una comida en la que participan muchos publicanos y otros, que luego serán calificados como "pecadores".

2. Hecho que plantea el tema

Consiste en compartir mesa con unas personas legalmente pecadoras, impuras, con las que la Ley prohibía tener contacto. En la presentación del hecho advertimos unos detalles incongruentes: con Leví hay «un gran número de publicanos», y "otros". Además están presentes los escribas y fariseos. ¿Cómo estos "puros" están presentes? Son datos que manifiestan la artificiosidad literaria del relato. Quizás Lucas no está relatando una comida en casa de Leví con Jesús y sus discípulos, sino una reunión en comunidades de creyentes judeocristianos a los que se les planteaban problemas al participar en la mesa con otros cristianos del mundo grecorromano.

3. Afirmaciones de los dos grupos

Los fariseos y sus escribas plantean el tema no a Jesús, sino a los discípulos, como si quisieran decir que no entienden que el maestro Jesús comparta mesa con pecadores. O, en la perspectiva del autor, cómo los puros judeocristianos pueden compartir mesa con impuros (cristianos no judíos). Lc puede estar recordando la experiencia de Antioquía: mesas separadas en la comunidad por escrúpulos de alimentos (Hch 15,5-7, comentado por Pablo en Ga 2,11-12).

La respuesta la da Jesús asentando el principio general de su evangelización: «No necesitan médico los que están sanos, sino los que están mal», completado con otro principio: «No he venido a llamar a conversión a justos, sino a pecadores». Esta última frase, en la versión de Mc, no contenía el complemento "llamar a conversión". Lucas lo ha añadido.

4. Sentencia final

Son las frases que Lc pone en boca de Jesús. Atendamos a la pequeña aportación de Lc: «a conversión». La llamada de Jesús va dirigida a todos. Pero pide un cambio de mente, que en este caso concreto se está refiriendo al cambio de mentalidad o criterio respecto de las leyes judías que impedían compartir la mesa con todos los hermanos.

1.7. Controversia sobre el ayuno (5,33-39)

33Ellos le dijeron: «Los discípulos de Juan ayunan frecuentemente y recitan oraciones, igual que los de los fariseos, pero los tuyos no se privan de comer y beber.» 34Jesús respondió: «¿Podéis acaso hacer ayunar a los invitados a la boda mientras el novio está con ellos? 35Días vendrán en que les será arrebatado el novio; entonces ayunarán, cuando lleguen esos días.»

36Les dijo también una parábola: «Nadie rompe un vestido nuevo para echar un remiendo a uno viejo, porque, si lo hace, desgarrará el nuevo, y al viejo no le iría el remiendo del nuevo. 37Nadie echa tampoco vino nuevo en pellejos viejos; porque, si lo hace, el vino nuevo reventaría los pellejos, el vino se derramaría y los pellejos se echarían a perder. 38Hay que echar el vino nuevo en pellejos nuevos. 39Nadie, después de beber el vino añejo, quiere del nuevo, porque dirá: El añejo es el bueno.»

Introducción

Lucas ha elaborado esta controversia a su estilo. Introduce la pregunta y el tema sin decir quién lo plantea. Sólo un pronombre

"ellos", que se refiere gramaticalmente a los escribas y fariseos de la controversia anterior. Algunos opinan que esta introducción imprecisa se remonta a la fuente de Mc, y que Lc la mantiene aquí. «Este plural impersonal (*oi de*: "mas ellos") encaja bien en el estilo de Mc, y explicaría el texto de Lc, que cambia este plural impersonal atribuyendo la reflexión escandalizada a los personajes que estaban ya en escena en el episodio anterior» (*Sinopsis* II, pág. 104).

1. Hecho que plantea el tema

Dado el enlace artificial de esta controversia con la anterior, el hecho está enmarcado en la comida en casa de Leví, donde, según los opositores de Jesús, sus discípulos «no se privan de comer y beber». El marco de la comida pudo también sugerirle a Lc traer aquí el *logion* de Jesús de los invitados al banquete de bodas. Esto aclararía, según Lc, el significado más amplio del *logion*: los invitados al banquete de bodas son los discípulos de Jesús.

2. Afirmaciones de los grupos

Los oponentes (escribas y fariseos) contraponen la actitud de los discípulos de Jesús a los de Juan Bautista. Los de Juan «ayunan frecuentemente y recitan oraciones», y –añadidura de Lucas- «lo mismo hacen los discípulos de los fariseos». A Lucas, como a Mateo, les interesa plantear la controversia no tanto frente a la conducta de los discípulos de Juan cuanto a la de los fariseos, verdaderos contrincantes de los creyentes en el tiempo de la redacción de estos evangelios.

La respuesta de Jesús se refiere sólo al ayuno que explicita Lucas con tres breves parábolas tomadas de Mc. Introduce pequeñas modificaciones dándoles una elaboración literaria más lógica. Incluso para empalmar la primera parábola con la segunda, introduce una fórmula que encontramos en otros pasajes de este evangelista: «Les dijo también una parábola» (ver Lc 6,39; 12,16; 13,6; 14,7; 15,3; 18,1; 20,9; 21,29).

Las tres parábolas contienen una enseñanza clara. Las tres tienen un colorido de refrán o proverbio que en las catequesis de las comunidades pudieron aplicarse a situaciones diversas.

La primera, dado el marco de una comida en casa de Leví, donde está situada la controversia, sugiere que los discípulos son los invitados a la boda. Esto da al *logion* un significado más amplio. Para Lc el ayuno en las comunidades de Jesús es una práctica inútil y trasnochada. En los tiempos del novio el ayuno, como penitencia, no tiene sentido. Recordemos la enseñanza de Pablo: «Una vez que habéis muerto con Cristo a los elementos del mundo, ¿por qué sujetaros, como si aún estuvierais en el mundo, a preceptos como "no toques", "no pruebes", "no acaricies", cosas todas destinadas a perecer con el uso, y conforme a preceptos y doctrinas puramente humanos? Tales cosas tienen una apariencia de sabiduría por su piedad afectada, sus mortificaciones y su rigor con el cuerpo; pero sin valor alguno contra la insolencia de la carne» (Col 2,20-23).

Las otras parábolas enseñan que lo nuevo no encaja con lo viejo. No hay remiendos ni posibles contemporizaciones entre las prescripciones legales del AT y la dinámica del movimiento de Jesús.

3. Sentencia final

«Nadie, después de beber el vino añejo, quiere del nuevo, porque dirá: "el añejo es el bueno"». Es una aportación de Lucas que cierra la controversia. El mensaje es claro: lo nuevo se deteriora si, por salvar lo viejo, se le usa como remiendo. Lc aplica el proverbio a las comunidades, en consonancia con las enseñanzas de su compañero de evangelización, Pablo. Compaginar las tradiciones de la ley antigua ("lo viejo") con el mensaje de Jesús redundará siempre en perjuicio de la novedad del Evangelio.

Lucas centra la **controversia sobre el valor religioso del sabbat** (6,1-11) en dos hechos: las espigas arrancadas y estrujadas para comerlas y la curación de un hombre que tiene la mano paralizada. El tema es único: valor del sábado, pero con dos perspectivas distintas. Los leemos tal como los ha transmitido Lc, quien además los sitúa en dos sábados distintos.

1.8. Las espigas trituradas en sábado (6,1-5)

**6 [1]En cierta ocasión, cruzando un sábado* por unos sembrados,
sus discípulos arrancaban espigas, las desgranaban con las
manos y se las comían. [2]Algunos de los fariseos dijeron: «¿Por qué
hacéis lo que no es lícito en sábado?» [3]Jesús les respondió: «¿Ni
siquiera habéis leído lo que hizo David, cuando sintieron hambre él
y los que le acompañaban, [4]cómo entró en la Casa de Dios y, toman-
do los panes de la presencia, que no es lícito comer sino sólo a los
sacerdotes, comió él y dio a los que le acompañaban?» [5]Y añadió:
«El Hijo del hombre es señor del sábado.»**

V. 1 En algunos códices mayúsculos y minúsculos y algunas versiones antiguas se añade: «un sábado segundo primero». Probablemente se trata de una anotación marginal introducida erróneamente en el texto. Dada su poca base crítica, es mejor omitirla.

El episodio lo traen los tres evangelios. Lucas ha introducido retoques meramente literarios. El más importante es el que centra la violación del descanso del sábado no sólo en arrancar las espigas, sino también en desgranarlas con las manos, que equivale a una pequeña recolección de la mies. Lc omite la relación con la acción de David que figura en Mc.

1. Introducción

Es breve. Lc sitúa el hecho en el tiempo y en el lugar de forma imprecisa: «sucedió un sábado». Lo importante es que la acción ocurre en sábado. Jesús y los discípulos están cruzando unos campos sembrados. Los personajes de la controversia vienen introducidos en la narración del hecho.

2. El hecho

Los discípulos arrancan espigas, las desgranan con las manos y se las comen. Este hecho humano, reflejo de una costumbre campesina totalmente inocente, provoca la discusión. Quizás en la enseñanza oral se recogía algún recuerdo de Jesús y sus discípulos

cruzando campos de mieses ya en sazón. Sobre este recuerdo los catequistas construyen la controversia.

3. Afirmaciones de los grupos

¿Podían los buenos israelitas realizar esta acción en sábado? Los fariseos afirman que es una acción ilícita, porque se equipara a la siega. Pero en ninguna parte de la legislación del AT sobre el sábado se menciona esta prohibición. El Dt 23,25 sólo prohíbe segar la mies del campo del prójimo, pero no coger las espigas con la mano. El Dt no relaciona esta acción con el sábado. ¿A qué se refieren los fariseos cuando dicen que los discípulos «hacen lo que no está permitido hacer en sábado»? Me pregunto si Lucas no añadió «que desgranaban con las manos» las espigas para hacer algo comprensible la base de esta controversia.

La respuesta que el evangelista pone en boca de Jesús tiene dos partes. La primera alude al episodio del rey David. Ése y sus fieles seguidores tenían hambre y tomaron de la Casa de Dios los panes de la presencia que se colocaban cada sábado como ofrenda en la mesa del Tabernáculo. Estos panes sólo se podían comer en determinadas condiciones de "pureza". Se puede leer el episodio completo de 1 S 21,1-7. El sacerdote que cuida de los panes es Ajimélec, no Abiatar como figura en Mc. Tanto Mt como Lc omiten el nombre de este sumo sacerdote.

Con esta respuesta Lc sitúa la discusión no en coger o desgranar espigas, sino en saciar una necesidad natural, el hambre, aunque sea sábado. La ley natural está por encima de la ley positiva.

4. Sentencia final

Mc pone en boca de Jesús un *logion* que eleva a principio general y que es de sentido común: «El sábado ha sido instituido para el hombre y no el hombre para el sábado». Tanto Mt como Lc lo omiten. Se cree que es una añadidura de Mc «en una época en que el nuevo espíritu del cristianismo había relativizado definitivamente la obligación del sábado» (NBJE, nota a Mc 2,27).

La segunda parte de la frase de Jesús, «el Hijo del hombre es señor del sábado», es categórica. Sienta el principio general sobre el valor del sábado judío en la comunidad cristiana.

1.9. Curación del hombre que tenía una mano paralizada (6,6-11)

[6]Otro sábado entró Jesús en la sinagoga y se puso a enseñar. Había allí casualmente un hombre que tenía la mano derecha seca. [7]Los escribas y fariseos estaban al acecho por si curaba en sábado, para encontrar de qué acusarle. [8]Pero él, sabiendo lo que pensaban, dijo al hombre que tenía la mano seca: «Levántate y ponte ahí en medio.» Él se levantó y se puso allí. [9]Entonces Jesús les dijo: «Yo os pregunto si en sábado es lícito hacer el bien en vez de hacer el mal, salvar una vida en vez de destruirla.» [10]Entonces, mirándolos a todos, le dijo: «Extiende tu mano.» Él lo hizo, y quedó restablecida su mano. [11]Pero ellos se ofuscaron y deliberaban entre sí qué harían a Jesús.

1. Introducción

La controversia está localizada en la sinagoga y en sábado, marco peculiar de la religiosidad judía. Los personajes que intervienen: Jesús, enseñando (Lc apunta así el núcleo de la controversia: la enseñanza de Jesús que cuestiona el valor religioso del *sabbat*); un hombre que tenía la mano derecha seca; los escribas y fariseos que «estaban al acecho» (verbo griego en imperfecto: estaban al lado de [Jesús] observando con mala intención).

2. El hecho

Presentados los opositores de Jesús y sus malas intenciones, Lucas hace que Jesús se anticipe al hecho y lo dirija. Sólo este evangelista redondea el texto base añadiendo que Jesús «conocía sus pensamientos». Rompe el esquema redaccional con esta anticipación de Jesús a su acción. Hay prisas por desbaratar los pensamientos aviesos de sus oponentes; lo mejor es vencerlos anticipándose a ellos. Jesús pide al hombre que entre en escena: «levántate y ponte en medio». Lc añade por su cuenta: «Él se levantó y se puso allí». El hecho queda de este modo "escenificado", como en un cuadro: Jesús dando órdenes; los escribas y fariseos observando; en el centro el hombre con su mano paralizada. Lc ha dado a los detalles que toma de Mc una plasticidad literaria bien lograda.

3. Afirmaciones de los dos grupos

Los escribas y fariseos no intervienen en este caso. Sólo acechan. Jesús sigue dirigiendo la escena. El evangelista formula las palabras de Jesús en una pregunta: si en sábado es lícito hacer el bien o hacer el mal, salvar una vida en vez de destruirla. Tal como está formulada la pregunta, la respuesta tiene que ser afirmativa: hay que hacer el bien y salvar una vida aunque suponga quebrantar el sábado. Lc no deja intervenir a los opositores de Jesús, a pesar de que el texto de Mc anota el detalle: «se quedan callados». Lc ni siquiera anota este silencio. ¿Es que para este evangelista los fariseos no tienen respuesta a la pregunta de Jesús o sólo merecen que se les ignore en sus pensamientos? En cambio en la redacción de Mt se concede cierto protagonismo a los fariseos y son ellos quienes preguntan a Jesús por la observancia del sábado.

Jesús sigue dirigiendo la escena. Ante la nula respuesta de los fariseos y los escribas, actúa y manda al hombre que extienda su mano. Lc acompaña la orden con una descripción de la actuación de Jesús: «mirando a todos ellos». Mc anota este detalle, pero añade «mirándolos con ira, apenado por la dureza de su corazón». Lucas omite estos rasgos que expresaban cierta piedad y compasión por estas personas. Parece que este evangelista ni siquiera les concede piedad y compasión a quienes se empeñan en situar la observancia del *sabbat* por encima de hacer el bien y comunicar vida. Esto demuestra cuán tensas debían de estar las relaciones entre los responsables de las sinagogas y los de las comunidades cristianas, cuando Lc da la redacción final a su evangelio.

Como *resultado*, la mano seca queda curada. Ni Mc ni Lc introducen ningún comentario. Los lectores podían deducir la conclusión fácilmente. El *sabbat* queda por debajo de hacer el bien a quien lo necesite. Quedaba así refrendada la conclusión de la controversia anterior: «el Hijo del hombre es señor del sábado».

4. Sentencia final

Como es la última controversia, Lc describe la situación en que han quedado los oponentes de Jesús. Estos rabinos "pensantes" se

han quedado sin argumentos. Deberán buscar otras razones para oponerse a la enseñanza de Jesús. Mc da al episodio un final más duro: los fariseos se unen a los herodianos para ver cómo eliminar al adversario. Lc ha dado a este final un retoque irónico: «se ofuscaron...».

Creo que en esta conclusión de las controversias hay un indicio de los diversos tipos de controversias entre sinagoga y comunidad. La sinagoga se está quedando sin argumentos en su oposición a las enseñanzas sobre Jesús que imparten las comunidades cristianas.

2. Proclamación solemne del Reino de Dios (6,12-49)

Las discusiones de Jesús con los responsables de la enseñanza del judaísmo han marcado las lindes del camino de los dos movimientos religiosos: el de la comunidad cristiana y el de la sinagoga. Lc entiende que ha llegado el momento de fijar todavía más el camino de Jesús, sus enseñanzas. Recupera algo del material catequético de Mc, aprovecha el de una fuente básica (que en parte coincide con la hipotética fuente Q) y otras fuentes o recuerdos de comunidades en las que él ha investigado cuidadosamente cuanto transmite en sus enseñanzas, y construye una catequesis amplia que pudiera responder a la pregunta de sus lectores: ¿Qué es el Reino de Dios? ¿Qué sentido tiene una agrupación de personas que se empeñan en llevar un estilo de vida basado en las enseñanzas y en las actuaciones de Jesús de Nazaret?

Lc, siguiendo su plan, recoge todo este material y lo organiza "por su orden". El resultado es una sección con una impronta lucana evidente. Parte de esta sección (6,20 - 8,3) ha venido siendo calificada como "pequeña interpolación" o "inciso breve", intercalado por Lc en el esquema básico de Mc. Algunos comentaristas dan por supuesto que Lc debería haberse atenido al orden de Mc y también en parte al de Mt.

En lugar de cotejar la redacción de Lc con las de Mc o Mt, es preferible conceder a cada evangelista su autonomía. Cada uno distribuye los datos de sus fuentes en función de un objetivo catequético. La organización literaria de Lc nos acercará al posible mensaje que este evangelista ha querido transmitir a los lectores.

Normalmente los comentaristas fijan esta interpolación desde 6,20. Pero, dada la estrecha relación que, a mi parecer, hay entre 6,12-19 con 6,20, prefiero agrupar todo el material en una gran catequesis sobre el Reino de Dios, que se extiende desde 6,12 a 6,49.

Para mayor claridad distribuyo esta catequesis en tres partes:

2.1. Proclamación solemne y universal del Reino de Dios (6,12-19)
2.2. Proclamación solemne a los discípulos (6,20-26)
2.3. Proclamación solemne a "los que escuchan" (6,27-49)

2.1. Proclamación solemne y universal del Reino de Dios (6,12-19)

Lc, alterando el orden que pudo ver en Mc, ha organizado el conjunto como una asamblea de sus comunidades, convocada por Jesús. Es el inicio del proyecto del Padre. Previamente hace que, ante el momento tan importante de su vida, Jesús se pase la noche en oración; no una oración de peticiones ni súplicas, sino una oración de reflexión, de toma de decisiones.

En primer término Lc presenta unas personas que deberán continuar el programa de Jesús: los apóstoles, personas enviadas e investidas para seguir con la proclamación de la Buena Noticia del Reino de Dios. En segundo lugar, la gente, sin ninguna clasificación: un grupo de discípulos, es decir, de seguidores de Jesús, que forman la comunidad; con ellos una gran muchedumbre del pueblo, venida de diversos puntos geográficos, que acude para oír la palabra y participar de los beneficios de la proclamación del mensaje: signos que acompañan la evangelización.

Tenemos, pues, que distinguir, antes de iniciar la proclamación solemne del Reino de Dios, los dos grupos que, según Lc, son los receptores y transmisores de su proyecto: los doce apóstoles (6,12-16) y los "oyentes" en general (6,17-19).

Investidura de los "doce apóstoles" (6,12-16)

12Por aquellos días, se fue él al monte a rezar y se pasó la noche orando a Dios. 13Cuando se hizo de día, llamó a sus discípulos y eligió doce de entre ellos, a los que llamó también apóstoles: 14A

Simón, a quien puso el nombre de Pedro, y a su hermano Andrés; a Santiago y Juan, a Felipe y Bartolomé, 15a Mateo y Tomás, a Santiago de Alfeo y Simón, llamado Zelota; 16a Judas de Santiago y a Judas Iscariote, que fue el traidor.

Tradicionalmente este fragmento es titulado como "elección de los doce apóstoles". Pero, leído el texto con atención, descubrimos que Lc ha elaborado una "investidura", es decir, la llamada a unas personas para hacerles entrega de unos poderes y de su representación personal. Actuarán en su nombre y llevarán fielmente sus palabras y mensajes a otras personas. Mediante la investidura unas personas reciben un poder y una misión importante.

El ritmo narrativo de esta investidura de los Doce es el siguiente: a) Jesús se retira al monte, donde pasará la noche en oración; b) cuando amanece llama al grupo de discípulos; c) entre ellos elige doce; d) les impone un nombre nuevo: apóstoles; e) se dan los nombres, uno a uno, de los investidos, incluso a algunos se les da un nombre nuevo como consecuencia de esta investidura (Simón, a quien le da el nombre de Pedro); otros llevan alguna aclaración complementaria que los identifica: Andrés, hermano de Simón; Simón, llamado Zelota; Judas, de Santiago; Judas Iscariote, «que fue el traidor».

Los comentaristas anotan la incongruencia de dar a estas personas y en este momento el título de apóstoles. «Resulta extraño que entre los evangelistas sólo Lucas utilice el término 'apóstol' como título, esto es, como designación permanente de determinadas personas, así como que haga remontar en origen al mismo Jesús. Ambas cosas tienen seguramente que explicarse como resultado del influjo de la época en la que Lucas compuso su Evangelio» (Schmid, pág. 187).

El título "apóstol" es pos-pascual. Lc anticipa la función de los enviados del Señor como testigos de su vida, su muerte y su resurrección.

Esta incongruencia de aplicar el título de "Doce apóstoles" a estas personas, más alguna otra diferencia menor que encontramos al comparar la lista que da Lc con la de Mt y Mc, nos llevan a concluir que tenemos aquí una elaboración peculiar de Lc, que aprovecha los datos que figuraban en las catequesis de las comunidades.

Para descubrir el estilo narrativo de Lc podemos comparar este texto con otros dos del mismo autor en la segunda parte de su obra: Hch 6,6 y 13,3. En los tres casos se trata de comunicar una misión o designar para una función; en los tres, la investidura se confiere a unas personas, identificadas con nombres y apellidos. Los tres van precedidos por la oración de quien confiere la investidura. En los tres queda claro a quién representan los investidos. En los tres queda también claro que las personas investidas forman parte de un grupo más amplio con el que tienen alguna comunión. Un cuadro nos lo esquematiza con claridad:

Elementos narrativos	Lc 6,12-10	Hch 6,2-6	Hch 13,1-3
Sujeto que confiere la investidura	Jesús	Los Doce, los apóstoles	La iglesia de Antioquía
Grupo del que forman parte las personas que reciben la investidura	Los discípulos	La asamblea de los discípulos	La iglesia celebrando el culto
Preparación de la investidura	Jesús ora toda la noche; llamó a los discípulos y eligió	Habiendo hecho oración, les impusieron las manos	Después de haber ayunado y orado les impusieron las manos
Nombre nuevo o función	"Apóstoles" "Pedro"	"*diakonía*": para el servicio de las mesas	Para la obra a la que los tengo llamados
Lista que identifica a los que reciben la investidura	Los nombres de los doce apóstoles	Nombre de los siete diáconos	Bernabé y Saulo.

Tenemos, pues, un relato de misión que sigue el esquema literario de una investidura: el *señor* que la concede, las *personas* que la reciben, la *función* específica, el *grupo* o colectivo al que pertenecen los "investidos", el *nombre* nuevo que va aparejado a su función y el *rito* de preparación para este acto solemne que, tratándose del tema de la evangelización, no puede ser otro que la oración. En los textos de

Hch la investidura va acompañada del signo de la imposición de manos. Este signo no figura en el texto evangélico. Lc está aplicando a este gesto de Jesús el mismo esquema con que se narran otras investiduras en la comunidad de Jesús. Buen discípulo de Pablo, es consciente de que la comunidad de creyentes era la presencia de Jesús en la historia. Jesús y la comunidad son realidades intercambiables. El evangelista muestra su idea incluso en el modo de narrar algunos hechos importantes de Jesús y la comunidad. Y la designación para continuar la proclamación del mensaje de Jesús lo era.

Los oyentes (6,17-19)

17Bajó con ellos y se detuvo en un paraje llano. Había allí un nutrido grupo de discípulos suyos y una gran muchedumbre llegada de toda Judea, de Jerusalén y de la región costera de Tiro y Sidón,
18que habían venido para oírle y ser curados de sus dolencias. Y los que eran molestados por espíritus inmundos quedaban curados.
19Toda la gente procuraba tocarle, porque salía de él una fuerza que sanaba a todos.

Lc presenta los diversos grupos de oyentes de Jesús. A diferencia de Mt, no los sitúa en el monte, ni tampoco a la orilla del lago, como Mc. Los coloca en un paraje llano. Jesús baja del monte acompañado de los Doce, que son ya sus representantes oficiales. Es una entrada solemne.

El evangelista describe al público como si fuera haciendo un barrido con una cámara fotográfica: un grupo numeroso de discípulos y de gente del pueblo. Dentro de esta muchedumbre hay unos que han venido de Judea, otro grupo concreto procede de Jerusalén, otros de la costa de Fenicia. Es un público universal. Para Lc Jerusalén no es sólo la ciudad capital, sino que es el centro del pueblo de Dios y de donde tiene que arrancar el anuncio de la Buena Noticia a todo el mundo (ver Lc 24,47; Hch 1,8). Lo que da unidad a todo este conglomerado de gente es el deseo de oír a Jesús, de tocarlo, de participar de su fuerza que transmite salud y paz.

2.2. Proclamación solemne a los discípulos (6,20-26)

**[20]Él, dirigiendo llamada a sus discípulos, dijo: «Bienaventura-
dos los pobres, porque vuestro es el Reino de Dios. [21]Bienaven-
turados los que tenéis hambre ahora, porque seréis saciados.
Bienaventurados los que lloráis ahora, porque reiréis. [22]Bienaven-
turados seréis cuando los hombres os odien, cuando os expulsen,
os injurien y proscriban vuestro nombre como malo por causa del
Hijo del hombre. [23]Alegraos ese día y saltad de gozo, que vuestra
recompensa será grande en el cielo. Pues de ese modo trataron
sus antepasados a los profetas. [24]«Pero ¡ay de vosotros, los ricos!,
porque ya habéis recibido vuestro consuelo. [25]¡Ay de vosotros, los
que ahora estáis hartos!, porque tendréis hambre. ¡Ay de los que
reís ahora!, porque os afligiréis y lloraréis. [26]¡Ay cuando todos los
hombres hablen bien de vosotros!, pues de ese modo trataban sus
antepasados a los falsos profetas.**

Caemos fácilmente en la rutina de comparar este “discurso de la llanura” de Lc con el “sermón del monte” de Mt. Al cotejar estos dos sermones, nos esforzamos por descubrir las modificaciones de Lc o las aportaciones de Mt introducidas en un posible texto básico común. Una muestra es lo que dice la nota de la BJE a 6,20: «La forma de este discurso es más breve que en Mt, porque Lc no ha insertado en él las mismas adiciones que Mt, e incluso ha quitado aquello que tendría menos interés para lectores no judíos, particularmente sobre la Ley». J. Leal, en su comentario a Lucas, después de analizar el problema literario del sermón del monte, concluye: «Mateo y Lucas no nos dan la forma original [del sermón], cada evangelista ha tratado diferentemente la primitiva fuente» (*o.c.*, pág. 632). En esta labor comparativa, el perjudicado, tanto en los comentarios exegéticos como en su proyección litúrgica, es Lc, «que no carece, sin embargo, de originalidad y de trascendencia» (B. Rigaux, *o.c.*, pág. 122).

Estos versículos suelen ser denominados “bienaventuranzas” y “maldiciones” o “lamentos”. Jesús las proclama «dirigiendo la mirada a los discípulos», gesto que acompaña a una bendición.

La redacción de Lc contiene cuatro bienaventuranzas y cuatro maldiciones, dos dirigidas directamente a unos oyentes interpelados

con los verbos en segunda persona del plural; y dos redactadas con unas fórmulas generales, la primera y la cuarta; en cambio, las otras dos, la segunda y la tercera, describen una situación concreta, actual, mediante el empleo del adverbio "ahora".

Las bienaventuranzas y las maldiciones tienen sus precedentes en la cultura bíblica y grecolatina. La estructura de estas expresiones de felicidad o de su contrario constan de dos partes: la primera expresa el sujeto que es proclamado bienaventurado o sobre el que recae la maldición; la segunda expone lo que motiva la felicidad o su maldición. El nexo entre las dos partes ("porque") indica la causa de la felicidad o del lamento. Contamos con algunos ejemplos de estas bienaventuranzas en Lc: «Feliz la que creído que se cumplirían las cosas que le fueron dichas de parte del Señor» (1,45); «Desde ahora todas las generaciones me llamarán bienaventurada, porque ha hecho en mi favor cosas grandes el Poderoso» (1,48-49).

Lc ha compuesto (o ha recuperado) un pequeño poema que sirve, en boca de Jesús, para proclamar qué es el Reino de Dios. No un reino escatológico, celestial, sino de "ahora", un reino de Dios que tiene una realización social.

El poema consta de dos partes con cuatro miembros cada una. Los miembros de las dos partes se corresponden entre sí hasta en detalles redaccionales. El poema proclama de este modo qué es y qué no es el Reino de Dios llevado a la realidad cotidiana.

Ciudadanos del Reino de Dios	*Ciudadanos que no son del Reino de Dios*
Bienaventurados los pobres, porque vuestro es el Reino de Dios.	¡Ay de vosotros, los ricos!, porque habéis recibido vuestro consuelo.
Bienaventurados los que tenéis hambre ahora, porque seréis saciados.	¡Ay de vosotros, los que ahora estáis hartos!, porque tendréis hambre.
Bienaventurados los que lloráis ahora, porque reiréis.	¡Ay de los que reís ahora!, porque os afligiréis y lloraréis.
Bienaventurados seréis cuando los hombres os odien... Alegraos ese día y saltad de gozo, que vuestra recompensa será grande.	¡Ay cuando todos los hombres hablen bien de vosotros!, pues de ese modo trataron sus padres a los falsos profetas.

No es difícil descubrir que Lc identifica el Reino de Dios con las comunidades de creyentes, algunas de las cuales él conocía en su realidad social. Describe cómo estos grupos viven las exigencias del Reino en medio de dificultades, de pobreza, de hambre, de sufrimiento y de persecuciones promovidas por los responsables de la sinagoga («vuestros antepasados»). Al poner Lc en boca de Jesús esta proclamación de felicidad intenta animarles para que no desfallezcan; les exhorta a alegrarse y saltar de gozo, pues no son los primeros que pasan dificultades por ser fieles al proyecto de Dios dentro del judaísmo dominante aún en estos primeros años de la Iglesia.

A contraluz de esta proclamación, Lc anuncia los lamentos de los que se equivocan en la vida y quedan fuera del proyecto de Jesús. La dicotomía entre pobres/ricos, hambrientos/hartos, los que lloran/los que ríen, los perseguidos/los alabados marca el contrapunto entre dos realidades sociales que están surgiendo: la del proyecto de Jesús (Reino de Dios) y la de la sociedad judía y grecorromana, dentro de la cual, sin embargo, está siendo anunciado el Reino de Dios.

Este tipo de antítesis entre dos proyectos o movimientos religiosos tiene sus huellas en el AT: «Decid al justo que es bienaventurado, que comerá el fruto de sus acciones. ¡Ay del malvado!, que le irá mal, que se le dará el mérito de sus manos» (Is 3,10-11); «¡Ay del país donde reina un chiquillo, cuyos príncipes madrugan para sus banquetes! ¡Dichoso el país donde reina un hidalgo, cuyos príncipes comen a la hora, por recobrar el vigor y no por banquetear!» (Qo 10,16-17).

En la literatura griega esta proclamación de las ideas mediante la antítesis se llamaba *"peripeteia"*, peripecia (cambio rápido, mudanza repentina de una situación). Es un mensaje que invierte los valores que rigen la vida ordinaria en función de unos valores superiores. En nuestro caso, los valores del Reino de Dios o el proyecto de Jesús. El evangelista «en interés de la cristiandad que tiene delante de él, estigmatiza el mundo de los ricos, de los hartos, de los vividores, de los advenedizos. Era fiel a su inclinación natural y a la doctrina de Jesús y de la Iglesia de su tiempo» (B. Rigaux, pág. 124).

2.3. Proclamación solemne a “los que escuchan” (6,27-49)

[27]«Pero a vosotros que me escucháis os digo: Amad a vuestros
enemigos, haced bien a los que os odien, [28]bendecid a los que os
maldigan, rogad por los que os difamen. [29]Al que te hiera en una
mejilla, preséntale también la otra; y al que te quite el manto, no
le niegues la túnica. [30]A todo el que te pida, da, y al que tome lo
tuyo, no se lo reclames. [31]Y tratad a los hombres como queréis que
ellos os traten. [32]Si amáis a los que os aman, ¿qué mérito tenéis?
También los pecadores aman a los que les aman. [33]Si hacéis bien
a los que os lo hacen a vosotros, ¿qué mérito tenéis? ¡También los
pecadores hacen otro tanto! [34]Si prestáis a aquellos de quienes es-
peráis recibir, ¿qué mérito tenéis? También los pecadores prestan a
los pecadores para recibir lo correspondiente. [35]Más bien, amad a
vuestros enemigos; haced el bien y prestad sin esperar nada a cam-
bio. Entonces obtendréis una gran recompensa y seréis hijos del
Altísimo, porque él es bueno con los desagradecidos y los perversos.

[36]Sed compasivos como vuestro Padre es compasivo. [37]No juz-
guéis y no seréis juzgados, no condenéis y no seréis condenados;
perdonad y seréis perdonados. [38]Dad y se os dará; una medida bue-
na, apretada, remecida, rebosante pondrán en el halda de vuestros
vestidos. Porque seréis medidos con la medida con que midáis.»

[39]Les añadió una parábola: «¿Podrá un ciego guiar a otro ciego?
¿No caerán los dos en el hoyo? [40]No está el discípulo por encima
del maestro. Será como el maestro cuando esté perfectamente ins-
truido. [41]¿Cómo eres capaz de mirar la brizna que hay en el ojo
de tu hermano y no reparas en la viga que hay en tu propio ojo?
[42]¿Cómo puedes decir a tu hermano: “Hermano, deja que saque la
brizna que hay en tu ojo”, si no ves la viga que hay en el tuyo? Hi-
pócrita, saca primero la viga de tu ojo y entonces podrás ver para
sacar la brizna que hay en el ojo de tu hermano.

[43]Porque no hay árbol bueno que dé fruto malo; y, a la inversa,
no hay árbol malo que dé fruto bueno. [44]Cada árbol se conoce por
su fruto. No se recogen higos de los espinos, ni de la zarza se ven-
dimian uvas. [45]El hombre bueno saca lo bueno del buen tesoro de
su corazón, y el malo, del malo saca lo malo, pues su boca habla
de lo que rebosa el corazón.

[46]¿Por qué me llamáis: `Señor, Señor' y no hacéis lo que digo?
[47]Voy a explicaros a quién se parece todo el que viene a mí, escucha mis palabras y las pone en práctica. [48]Se parece a un hombre que, al edificar una casa, cavó profundamente y puso los cimientos sobre roca. Al sobrevenir una inundación, rompió el torrente contra aquella casa, pero no pudo destruirla por estar bien edificada.
[49]Pero el que las ha escuchado y no las ha puesto en práctica se parece a un hombre que edificó una casa sobre tierra, sin cimientos, contra la que rompió el torrente: la casa se desplomó al instante y su ruina fue estrepitosa.»

El encabezamiento que Lc ha puesto a esta sección indica que es una enseñanza dirigida a los miembros de la comunidad: «los que me escucháis». En ella se van a exponer los principios que deben regular la vida del Reino de Dios y alcanzar por este camino la "felicidad".

Es una sección muy elaborada por Lc con material de la catequesis oral. La forma, con recursos nemotécnicos, muestra el estadio "oral" de este material. Es una catequesis sobre la conducta ("la nueva moral") de los ciudadanos del Reino de Dios. Está estructurada en cuatro estrofas, cada una con cuatro miembros, menos la tercera. Entre la segunda y la tercera incluye el principio base que regula la nueva moral; entre la tercera y la cuarta inserta la clave más profunda de esta misma moral; y tras la cuarta, a modo de conclusión, incluye el autor una breve parábola que sintetiza toda la enseñanza. En esquema:

Estrofa 1ª : frases apodícticas, redacción en antítesis: 1. Amad a vuestros enemigos 2. Haced el bien a los que os odien 3. Bendecid a los que os maldigan 4. Rogad por los que os difamen
Estrofa 2ª: situaciones humanas, redacción en antítesis 5. al que te hiera en una mejilla, preséntale la otra 6. al que te quite el manto, no le niegues la túnica 7. a todo el que te pida, da 8. al que tome lo tuyo, no se lo reclames

Principio base de la nueva moral: regla de oro: Tratad a los hombres como queréis que ellos os traten.
Estrofa 3ª: exigencias de la nueva moral, redactadas en antítesis: 9. Si amáis a los que os aman... también los pecadores 10. Si hacéis bien a los que os lo hace... también los pecadores 11. Si prestáis a aquellos de quienes esperáis recibir... también los pecadores 12. *Falta este miembro*.
Clave más "profunda" de la nueva moral del Reino: ser hijos de Dios Más bien amad a vuestros enemigos... entonces vuestra recompensa será grande y seréis hijos del Altísimo, porque él es bueno con los desagradecidos y los perversos. Sed compasivos, como vuestro Padre es compasivo.
Estrofa 4ª: frases apodícticas, en antítesis: 13. No juzguéis y no seréis juzgados 14. No condenéis y no seréis condenados 15. Perdonad y seréis perdonados 16. Dad y se os dará (*Este miembro queda prolongado: medida generosa*)
Conclusión: unas parábolas: situaciones de la vida, que sirven de parábola, en antítesis 17. la brizna en el ojo ajeno frente a la viga en el propio 18. el ciego que guía a otro ciego 19. árbol bueno frente al árbol malo 20. casa sobre roca, casa sobre arena

Los comentaristas que relacionan esta catequesis de Lc con el sermón del monte de Mt ven una falta de lógica entre el v. 26 y el v. 27. El inicio del v. 27, con una conjunción adversativa ("pero") está suponiendo una afirmación previa; en Mt el enlace es claro: «Oísteis que se dijo... pero yo...». Lc ha modificado la estructura de Mt, si es que era previa a Lc, para presentar las exigencias de la vida del Reino de Dios como algo nuevo. Evita contraponer estas exigencias nuevas a las enseñanzas de los antiguos. Los lectores de Lc no son los de Mt. Los lectores de Lc, en su mayoría de origen griego, no habrían comprendido esta comparación con la enseñanza rabínica ni necesitaban aclarar el avance de la enseñanza de Jesús comparándola con la de los maestros de Israel. Les bastaba compararla con los valores en boga de la sociedad en que vivían.

Estrofa 1ª (6,27-28). Lc señala con cuatro frases contundentes las directrices de las exigencias del amor en la comunidad de Jesús. La forma verbal, segunda persona del plural, indica que Lc contempla un colectivo, es decir, la comunidad de creyentes.

La forma de antítesis deja bien claro el significado de cada frase y el nivel de exigencia del mensaje proclamado por Jesús: amar a los enemigos. Se supone que el enemigo es quien no tiene amor a la persona a la que Jesús pide que la ame; y a esta persona Jesús le pide que se ponga en la orilla opuesta, en la del enemigo.

Hacer el bien a los que os odien: el que odia a una persona es la que procura hacerle mal, perjudicarla; en la comunidad de Jesús se le exige que le responda haciéndole el bien.

Bendecid a los que os maldigan; la contraposición la da el mismo vocabulario.

Rogad por los que os difamen: la antítesis contrapone la "oración" a la "difamación"; el creyente no puede emplear la oración para pedir la venganza de quien le difama; al contrario, la oración del creyente tiene como modelo la de Jesús en la cruz o la de Esteban en el momento de morir lapidado.

Para entender estas exigencias del amor de los creyentes debemos encuadrarlas en el contexto de la situación social en que están viviendo las comunidades, de modo especial en relación con los que ejercen algún poder en la sociedad imperial. Ya no se encuentran las comunidades de Lc en la situación anterior, que parece suponer la fuente Q, de persecución por parte del judaísmo. Ahora las dificultades, los odios, difamaciones, injurias, etc. provienen de los poderes políticos que actúan, a veces, movidos por falsas acusaciones contra los cristianos. En una lógica humana habría que pedir a los creyentes lo contrario de lo que aquí pide Lc: en una sociedad militarizada es absurdo amar al enemigo, hacer el bien al que me odia, bendecir al que me maldiga. Lc pide lo contrario; solamente desde unas exigencias del amor proclamado por Jesús, que es el amor de Dios, se puede presentar este programa.

Esta antítesis parece separarse de la lógica de las otras tres. Sin embargo, incluye una exigencia todavía mayor. Los de la comunidad de Jesús no pueden servirse de su relación amistosa con Dios para pedir venganza y victoria sobre los que les acusan falsamente de es-

tar contra las autoridades o las leyes imperiales o contra los cultos de los dioses del imperio. Esta antítesis refleja la oración judía, sobre todo la de algunos salmos; quizás Lc previene a los lectores de origen judío de sus comunidades sobre este tipo de oración de petición de venganza, de la que se han podido contaminar.

Estos presupuestos de la situación socio-política de las comunidades están reflejados en la carta de Plinio al emperador Trajano y la respuesta de éste sobre las acusaciones a cristianos. En este marco sociológico podemos entender mejor lo que ya escribía unos años antes el compañero y maestro de Lc, Pablo, a la comunidad de Roma: «Dad a cada cual lo que se le debe: a quien impuestos, impuestos; a quien tributo, tributo; a quien respeto, respeto; a quien honor, honor» (Rm 13,7); y «bendecid a los que os persiguen, bendecid, no maldigáis... Sin devolver a nadie mal por mal... en lo posible y en cuanto de vosotros dependa, (vivid) en paz con todos los hombres, no tomando la justicia por cuenta vuestra... Antes al contrario; si tu enemigo tiene hambre, dale de comer; y si tiene sed, dale de beber... No te dejes vencer por el mal, antes bien vence al mal con el bien» (Rm 12,14.17-20; véase también 1 Tm 2,1-2 y 1 P 2,13-15).

Estrofa 2ª (6,29-30). Situaciones humanas. La actitud de los creyentes viene expresada también por antítesis. Los destinatarios de esta estrofa están designados por el pronombre de la segunda persona del singular, "tú". Esto ocurre en el sermón de Mt, que pasa del plural a la segunda persona del singular cuando presenta una decisión personal que debe tomar el creyente ante algunas exigencias de la enseñanza de Jesús («Oísteis que se dijo... pero yo os digo. Tú en cambio, cuando...»). En Lc el empleo de la segunda persona del singular indica que se trata de unas exigencias en el plano personal, no comunitario. Es una huella de la catequesis primitiva.

Pero, si leemos con cuidado esta segunda estrofa, vemos que refleja situaciones de la vida dentro de la misma comunidad, y no situaciones socio-políticas. Herir en la mejilla es dar una bofetada. Uno se pregunta qué quieren decir los evangelistas, tanto Lc como Mt, con esta expresión. ¿Es sólo, como aparece en el contexto de Mt, una negación del "ojo por ojo"? En el contexto de Lc no nos convence. Si leemos otro texto de este mismo autor en Hch (23,2), vemos

que el hecho de herir en la cara (como puede ser también Jn 18,22) es un signo de abuso de poder y de querer imponer mediante un acto de fuerza un respeto a la autoridad. En nuestro caso estaría aludiendo a un abuso de la autoridad, pero dentro de la misma comunidad.

Los otros tres miembros de esta estrofa (quitar el manto, pedir, tomar lo tuyo) se están refiriendo a situaciones personales que se pueden dar entre unos miembros de la comunidad. Son casos hipotéticos: substracción de una prenda de vestir, solicitar una ayuda o ver que alguien se apropia de algo que no es suyo. No podemos tampoco obviar que Lc está marcando los rasgos de la nueva conducta de los creyentes en su sociedad: abusos de poder, apropiaciones, litigios, etc. De todos modos, el mensaje está claro: no solucionar mediante la fuerza ni reclamaciones los perjuicios en los bienes personales. Habrá que buscar soluciones desde el amor generoso. El creyente debe estar convencido de que no tiene nada propio. Todo cuanto posee tiene una función social.

Para comprender estas frases debemos tener en cuenta que su misma redacción nos lleva a entenderlas como decisiones personales, en la esfera del "tú" y desde el amor de Dios, Padre generoso, que hace brillar su sol sobre buenos y malos. Son consejos que Lc pone en boca de Jesús. Pero cada creyente debe tomar posición clara ante estas situaciones. La redacción antitética destaca la distinta actitud entre los ciudadanos de la *civitas romana* (o griega) y la de los del Reino de Dios. Que se daban estos conflictos en las comunidades primeras, lo atestigua Pablo en su carta a los creyentes de la comunidad de Corinto: los pleitos entre los miembros de la comunidad deben ser solucionados entre los miembros y desde el amor, «prefiriendo soportar la injusticia» (1 Co 6,1-8).

Principio base de la nueva moral: la regla de oro (6,31). En el centro de la serie de consignas Lc incluye intencionadamente la clave de este tipo de conducta de los ciudadanos del Reino de Dios, tanto en la sociedad como en el ámbito de la comunidad. Lc es quien la ha incluido en el centro de estas consignas. Mt la sitúa en otro contexto (7,12). La frase ha sido calificada desde la antigüedad como la "regla de oro". Probablemente es una frase heredada del judaísmo, pero redactada de forma positiva en la catequesis oral cristiana. «Es probable que Jesús mismo tomara la "regla de oro" del tratado de los

Dos Caminos, que seguramente conocía; pero, al hacerlo, introdujo en ella un cambio esencial: la sustitución de la forma negativa por la positiva» (*Sinopsis* II, pág. 144).

Estrofa 3ª (6,32-35). Sólo tiene tres miembros, no cuatro, como las estrofas anteriores. Son hipótesis existenciales con una formulación que facilita su aprendizaje. La primera parte plantea una hipotética acción buena («Si...»), seguida de una pregunta («¿qué mérito tenéis?») que lleva a pensar en la motivación de la obra buena realizada. Concluye recordando que las obras buenas de los seguidores de Jesús deben tener una motivación más generosa: la gratuidad. Lc apunta que los ciudadanos del Reino de Dios no basan sus buenas obras en conseguir "méritos" o vales para lograr el favor de Dios ("la justificación", que dirá Pablo); esto es judaísmo. Tampoco como prestaciones para lograr que nos devuelvan el favor. En el grupo de creyentes la conducta buena no obedece ni a los deseos de «ser justos ante Dios» ni la reciprocidad o espera de una recompensa equivalente al favor prestado. La gratuidad total es lo que caracteriza la conducta de los ciudadanos del Reino de Dios.

La segunda parte de la hipótesis compara la conducta de los creyentes con la de los pecadores. Es evidente que este sustantivo no supone lo que estamos acostumbrados a pensar en nuestra teología tradicional. Los pecadores son sencillamente los que no son miembros de la comunidad de Jesús. Estas personas realizan obras buenas, pero por otras motivaciones.

Segundo principio básico de la nueva moral (6,36). Está incluido detrás de la tercera estrofa. Corta una posible estructura anterior a esta redacción de Lc. Está ligado al contenido de la tercera estrofa: la gratuidad total del creyente en sus buenas obras. La gratuidad que Lc pide es la misma del Altísimo. Y es el signo de que estas personas son "hijos" del Altísimo, es decir verdaderos ciudadanos del Reino de Dios. El principio queda remachado presentando el modelo de esa nueva moral: la misericordia o el amor del Padre.

Estrofa 4ª (6,37-38). Tiene la misma estructura cuatrimembre de las anteriores; construida con expresiones antitéticas. Es un desarrollo de la afirmación general que he situado como conclusión del se-

gundo principio básico de la nueva moral de los seguidores de Jesús: «Sed compasivos...» (v. 36). Así lo entienden muchos comentaristas y así se refleja en algunas ediciones del texto bíblico, como este de la Biblia de Jerusalén.

De los cuatro miembros que tiene esta estrofa, los dos primeros están formulados con negaciones: «No juzguéis y no seréis juzgados; no condenéis y no seréis condenados». Los otros dos, con formulaciones positivas: «perdonad y seréis perdonados; dad y se os dará». Esta variedad en las formulaciones indica para algunos la diversidad de fuentes de donde Lc ha tomado estos *logia* puestos en boca de Jesús.

¿Qué quiere expresar Lc con estas frases? Notemos en primer lugar que ha modificado la frase tomada de Mt 7,1 («no juzguéis para no ser juzgados») en su segunda parte; y cambia el juzgar por condenar. El verbo griego *krinein* significa frecuentemente en la Biblia "condenar". Quizás el segundo miembro de esta frase no sea más que una repetición aclaratoria del primero.

¿En qué perspectiva se situarían los lectores primeros de Lc ante estas frases? ¿En la escatológica, en la del juicio último ante el tribunal de Dios, según la concepción judía de la retribución? Yo creo que no. Es difícil pensar que Lc se haya situado en esta perspectiva, dado que este evangelista en su escrito, y por el origen de sus materiales, está teniendo presente la vida de las comunidades de creyentes. No parece, pues, que estemos aquí en una perspectiva de juicio final, ni menos en la perspectiva de un pesaje de las acciones de la vida terrena o de las obras cumplidas según la ley, como enseñaban los rabinos; menos todavía podemos situarnos en la perspectiva de una teología de varios siglos posterior al evangelio de Lc. En todo caso, si en la fuente usada por Lc o en la misma tarea redaccional de Lc se quiere ver una referencia al juicio escatológico, sería para contraponerla a la de la comunidad de creyentes.

Lc en esta estrofa desarrolla el principio general: «ser compasivos (generosos, misericordiosos) como vuestro Padre lo es» con todas las personas. Esa referencia a «vuestro Padre» obliga a entender esta estrofa en el ámbito de la comunidad de "los hijos de Dios". Para los seguidores del proyecto de Jesús, la medida de su relación con las otras personas es la del Padre, no la medida de los jefes de la sina-

goga ni la de los rectores (jueces y magistrados) de la sociedad civil. Lc traza unos principios de convivencia; son principios de lógica humana, pero que encuentran su modelo en la actuación de Dios como padre. Por eso el proverbio con que Lc cierra esta estrofa es clave para entenderla: «seréis medidos con la medida con que midáis». Lc presenta a sus lectores el ideal de la nueva moral de Jesús que rompe esquemas. En su comentario a este versículo dice B. Rigaux: «La medida de la misericordia es la de Dios, es decir, ilimitada. Ante un ideal tan alto, la moderna constitución de los Derechos del Hombre no es más que una pálida copia» (pág. 126).

La recompensa, si se puede calificar así en este contexto de gratuidad total, es la que recibe el creyente en su comunidad. El evangelista lo expresa con una imagen de mercado: quien actúa según la medida del Padre recibe entre sus hermanos mucho más de lo que ha dado: una medida rebosante, generosa. Es lo que en otros contextos, pero siempre en el ámbito de la vida de comunidad, se dice "recibir el ciento por uno...".

Conclusión: Unas parábolas: Situaciones de la vida a modo de parábola (6,39-49). Un conjunto de cuatro parábolas cierra la catequesis sobre la proclamación del Reino de Dios. Las cuatro forman juego con la distribución que Lc ha establecido en esta sección. Y las cuatro resumen lo esencial de la proclamación. El evangelista sigue una táctica cuidadosa. Parece como si, después de redactar una catequesis prolongada sobre un tema, se preguntara: ¿Y en síntesis, qué? ¿Cómo debe ser la conducta de los ciudadanos del Reino de Dios?

Las parábolas se encuentran también en Mt, pero no agrupadas. Lc las concluye con una fórmula propia que indica la elaboración personal: «Voy a explicaros a quién se parece todo el que viene a mí, escucha mis palabras y las pone en práctica» (v. 47).

La primera parábola (39-40: el ciego guía) figura parte en Mt 15,14 y parte en 10,24-25 aplicada a los fariseos. Lc ha modificado su forma; la ha convertido en interrogativa y su aplicación no se limita a los fariseos. La segunda (41-42: la brizna en el ojo del hermano) se encuentra en Mt 7,3-5, dentro de unas aplicaciones del discurso evangélico, por tanto dirigida a los miembros de la comunidad. La tercera (43-46: el árbol y sus frutos) figura en Mt 7,15-20, dentro del discurso

evangélico aplicada a los falsos profetas; y en 12,33-34 aplicada a los fariseos. La cuarta (47-49: la casa sobre roca o sobre tierra) la incluye Mt en 7,24-27 en el resumen que cierra el discurso evangélico y que marca las señas de identidad del verdadero discípulo.

Tenemos aquí una elaboración propia. El que tanto Mt como Lc coincidan en el núcleo parabólico es señal de que estos apólogos proceden de la fuente común Q. Lc les ha dado una aplicación distinta. Veremos en cada una cómo las parábolas van referidas a la vida de los miembros de las comunidades cristianas de la época del evangelista. Opino que en concreto van dirigidas a los responsables de la enseñanza en las comunidades (los catequistas).

Primera parábola (6,39-40). El guía ciego. Está presentada con una pregunta doble. A la primera hay que responder, por lógica, negativamente. A la segunda, formulada negativamente, hay que responder evidentemente que sí. Es un recurso didáctico que pretende afirmar lo absurdo de que un ciego se convierta en guía de otro ciego. Formulada la doble pregunta, se despierta la curiosidad del lector: ¿qué querrá decir el autor? Y a continuación éste lo aclara: «el discípulo no está por encima del maestro». Es decir, el discípulo que pretende ser maestro del maestro es, en realidad, un discípulo ciego y así no puede pretender ser guía de otros. Sólo podrá serlo cuando haya concluido su instrucción.

¿Qué aplicación tiene este apólogo? Mt la aplica a los fariseos; su sentido es claro. Lc está contemplando no a los jefes de las sinagogas, sino a la comunidad de discípulos de Jesús. ¿Qué mensaje pretende dar? Probablemente Lc tiene presente algún tema preocupante de sus comunidades: unas personas de la comunidad pretenden ser guías (catequistas) antes de recibir la total instrucción. Lc conoce algunos problemas de las comunidades de Pablo: el de la tensión entre fuertes y débiles en la instrucción. Puede también tener presente las presiones de algunos hermanos "instruidos" acerca del valor de los preceptos judíos. Estos problemas comunitarios sembraban confusión y perjudicaban la comunión. Personas con deficiente formación pretenden ser guías de otros no formados. El perjuicio es para los dos: guía y guiado.

Segunda parábola (6,41-42). Viga y brizna en el ojo. Incluye dos preguntas que marcan la incoherencia que existe entre el que ve la brizna en el ojo de otro y no la viga en el propio. Forma antitética que

facilita la memorización de la enseñanza. Estas dos preguntas van acompañadas de una tercera afirmación que propone la consecuencia lógica: sacar la viga del propio ojo para así poder sacar la brizna «del ojo de tu hermano». El vocabulario, con la repetición del sustantivo "hermano", evidencia que estamos en un contexto comunitario. Mt 7,1-5 aplica este apólogo a la enseñanza sobre no juzgar a los demás a la ligera, dentro de una catequesis general sobre el Reino de los Cielos (discurso evangélico). La redacción de Lc coincide casi al pie de la letra con la de Mt, como ocurre con el apólogo del guía ciego; pero Lc no la aplica a los fariseos ni al público en general, sino a los miembros de la comunidad. La clave que aclara la aplicación la tenemos en el v. 40: el discípulo alcanzará la categoría de maestro cuando haya adquirido la completa instrucción. Y la instrucción del responsable de la enseñanza en la comunidad no abarca sólo la exposición doctrinal, sino la honestidad y sinceridad en su vida. El hermano de la comunidad que quiere ser guía de otros hermanos deberá tener el ojo limpio de vigas que entorpezcan su visión y su labor de guía.

Lc contempla realidades humanas de las comunidades que conoce. Les aplica las enseñanzas de Jesús válidas para situaciones concretas. Ver la instrucción de Pablo a las comunidades de Galacia, con la mención expresa de los catequistas, señal de que Pablo se está dirigiendo a los responsables de la enseñanza comunitaria, en la que surgían celos o modales autoritarios no conformes con el mensaje de Jesús: «Hermanos, si alguno es sorprendido en alguna falta, vosotros, los espirituales, corregidle con espíritu de mansedumbre, y cuídate de ti mismo, pues también tú puedes ser tentado. Ayudaos mutuamente a llevar vuestras cargas y cumplid así la ley de Cristo. Porque si alguno se imagina ser algo, no siendo nada, se engaña a sí mismo. Examine cada cual su propia conducta y entonces tendrá en sí solo motivos de gloriarse, y no en otros, pues cada uno lleva su propia carga. Que el catecúmeno comparta sus bienes con el catequista» (Ga 6,1-7; ver también 1 Ts 5,12; 1 Tm 4,6-7; 6,2c-5, que reflejan estos mismos problemas en comunidades del s. II).

Tercera parábola (6,43-45). El árbol y sus frutos. En 7,15-20 Mateo la aplica a los falsos profetas, y en 12,33-35 a las acciones que realiza el creyente como manifestación del espíritu de Jesús. Lc la ha recogido de su fuente; ha modificado el orden de las frases, no

su contenido: pone en primer lugar la afirmación aplicada al árbol en general, y en segundo lugar enumera algunos árboles o arbustos y sus frutos: higos, uvas, espinos, zarzas. Conclusión de la parábola: cada árbol produce sus propios frutos; si es árbol bueno, producirá frutos buenos. La aplicación la tenemos en el v. 55: «El hombre bueno, del buen tesoro de su corazón saca lo bueno, y el malo, del malo saca lo malo». Las acciones de una persona ponen de manifiesto su bondad o maldad interior, que tiene en las palabras una de sus manifestaciones más claras. La parábola concluye con el v. 46: «¿Por qué me llamáis "Señor, Señor" y no hacéis lo que os digo?». Es la síntesis de la incoherencia entre el decir y el obrar dentro de la comunidad de seguidores de Jesús.

Porque Lc está elaborando esta catequesis de cara a unos grupos determinados de la comunidad: los responsables de la enseñanza o transmisión del mensaje de Jesús. Es muy humano que en algunas personas dotadas del carisma de enseñar, dentro de los grupos de creyentes, no siempre fuera patente la coherencia entre el decir y el obrar. Creo que el contexto de los primeros lectores de Lc no es el de la enseñanza sinagogal, como lo puede ser en Mt, sino el de la comunidad cristiana.

Pablo se presenta a los cristianos de Tesalónica como una persona coherente en su enseñanza y en sus obras: «Ya sabéis vosotros cómo debéis imitarnos, pues estando entre vosotros no vivimos desordenadamente, ni comimos de balde el pan de nadie, sino que día y noche con fatiga y cansancio trabajamos para no ser una carga a ninguno de vosotros. No porque no tengamos derecho, sino para daros en nosotros un modelo que imitar» (2 Ts 3,7-9). Y a los de Filipos: «Todo cuanto habéis aprendido y recibido y oído y visto en mí, ponedlo por obra y el Dios de la paz estará con vosotros» (Flp 4,9).

Cuarta parábola (6,47-49). La casa sobre roca o arena. Edificación de una casa sobre diversos tipos de fundamentos. La usa también Mateo (7,24-27) como final de la extensa catequesis sobre el Reino de los Cielos (discurso evangélico). Lucas la recoge como cierre de esta catequesis sobre el Reino de Dios. «Este apólogo parabólico, común a Mt y a Lc, servía de conclusión al Discurso inaugural del Documento Q y del Mt-intermedio; es una exhortación a poner en práctica la enseñanza de Jesús» (Sinopsis II, pág. 146).

Lucas elabora la parábola a su estilo. «La formulación lucana ha sido sometida a un trabajo literario, que ha quitado a la parábola su sabor semítico y la ha alejado de su sustrato arameo: construcción paralela y estrófica, las parataxis con 'et', la misma longitud de las frases» (B. Rigaux, o.c., pág. 128). Cambia el terreno sobre el que se construye la casa; no es Palestina, donde la roca está a flor del suelo; la sitúa en un terreno en el que para llegar a la roca hay que cavar profundamente. La alternativa, en Lc, es fundamentar la casa en la roca o bien dejarla en la tierra, en la superficie, sin cimientos profundos. La lluvia, los torrentes, los vientos que en Mt embisten contra la casa palestinense, en Lc es un torrente que inunda y rompe contra la casa.

Mateo aplica la parábola a la recepción de las palabras de Jesús y su puesta en práctica. En Lucas sigue con el tema de la incoherencia entre el decir y el obrar. La parábola está introducida con una frase clave, propia de Lucas («Todo el que venga a mí»), y el evangelista aclara que se está dirigiendo a los que han venido a Jesús, a los creyentes de la comunidad. A ellos es a quienes les aplica la parábola sobre la escucha de las palabras y su práctica. Está refiriéndose a la comunidad de creyentes y su correcta edificación. Un texto de EVANGELIO DE LUCAS (13,10-16) pudo estar en la base de este apólogo. Pero opino que en la redacción lucana también está una metáfora muy querida de Pablo, que considera a la comunidad de creyentes como la casa del Padre, construida sobre sólidos cimientos: «Conforme a la gracia de Dios que me fue dada, yo, como buen arquitecto, puse el cimiento, y otro construye encima. ¡Mire cada cual cómo construye! Pues nadie puede poner otro cimiento que el ya puesto, Jesucristo» (1 Co 3,10-11). Y: «el sólido fundamento puesto por Dios se mantiene firme, marcado con este sello: El Señor conoce a los que son suyos» (2 Tm 2,19).

3. Signos del Reino de Dios: Hechos de Jesús (7,1 - 8,3)

Tras las palabras con las que se ha proclamado qué es el Reino de Dios y explicado cómo tiene que ser la vida de los ciudadanos del Reino, Lc presenta ahora unas acciones de Jesús. No son meramente hechos, sino "signos". Por tanto estas acciones contienen una carga más profunda; significan algo que trasciende la constatación sensorial. El realismo histórico se queda en el ámbito de lo sensorial. En

casi todos los relatos de esta sección surgirá el problema de su realismo. En todos la respuesta será por aproximación.

Los evangelistas han recogido en sus fuentes unas memorias de acciones de Jesús; pero por lo general son memorias elaboradas en función de una catequesis. Por eso cada evangelista, al redactarlas, no ha dudado en introducir variantes que desentrañen el mensaje.

Los hechos o memorias de Jesús agrupados en esta sección son los siguientes:

3.1. Curación del siervo de un centurión romano en Cafarnaún (7,1-10)
3.2. Devolución de la vida al hijo de la viuda, en Naín (7,11-17)
3.3. Los discípulos del Bautista visitan a Jesús (7,18-30)
3.4. Los contemporáneos de Jesús ante los signos (7,31-35)
3.5. La mujer del perfume (7,36-50)
3.6. Los testigos de los signos de Jesús (8,1-3)

3.1. Curación del siervo de un centurión romano en Cafarnaún (7,1-10)

**7 [1]Cuando Jesús terminó de hablar así a la gente, entró en Cafar-
naún. [2]Un siervo de un centurión, muy querido de éste, se
encontraba enfermo y a punto de morir. [3]El centurión, que había
oído hablar de Jesús, le envió unos ancianos de los judíos para
rogarle que viniera y salvara a su siervo.**

**[4]Cuando éstos llegaron ante Jesús, le suplicaron con insisten-
cia: «Merece que se lo concedas, [5]porque ama a nuestro pueblo
y él mismo nos ha edificado la sinagoga.» [6]Jesús se fue con ellos.
Estando ya no lejos de la casa, envió el centurión a unos amigos a
decirle: «Señor, no te molestes, porque no soy digno de que entres
bajo mi techo, [7]por eso ni siquiera me consideré digno de salir a tu
encuentro. Mándalo de palabra y quede sano mi criado. [8]Porque
también yo, que soy un subalterno, tengo soldados a mis órdenes,
y digo a éste: "Vete", y va; y a otro: "Ven", y viene; y a mi siervo:
"Haz esto", y lo hace.» [9]Al oír esto, Jesús quedó admirado de él, y
volviéndose a la muchedumbre que le seguía, les dijo: «Os aseguro
que ni en Israel he encontrado una fe tan grande.» [10]Cuando los
enviados volvieron a la casa hallaron al siervo sano.**

Mt 8,5-13 narra este mismo episodio. El relato de Lc coincide fundamentalmente con el de Mt. Tiene algunas variantes que nos ayudan a conocer el mensaje que Lc ha querido transmitir: la petición del centurión le llega a Jesús a través de los ancianos de la ciudad, no directamente del oficial romano. Los ancianos intervienen con insistencia presentando a Jesús los méritos del oficial: amistad que tiene con el pueblo judío y beneficios que les ha concedido: «él mismo nos ha edificado la sinagoga». Se mantiene el hilo de la fuente (tanto en Mt como en Lc): el ruego del centurión de que no vaya a su casa, pues el favor que le solicita lo puede realizar Jesús dando órdenes a la enfermedad que aqueja al siervo, tal como él hace con sus subalternos. Lc mantiene también la respuesta de Jesús, pero anota la admiración que le producen las palabras del romano, tan alejadas de la fe que tienen en su persona los ciudadanos de Galilea.

Lc relata una acción de Jesús dándole el valor de signo del Reino de Dios. Intentamos descubrirlo leyendo el texto tal como ha llegado hasta nosotros. Los personajes que intervienen en este signo nos señalan el mensaje con sus acciones y sus palabras.

1. El centurión. Está viviendo una situación que le preocupa: su siervo, o su hijo (el término griego *pais* tiene ambos significados) está enfermo. Lc no precisa la enfermedad. Mt sí: es una parálisis. Si el oficial está preocupado por la salud de su hijo/siervo es porque lo quiere mucho. El amor a su semejante es lo que mueve a esta persona a solicitar la ayuda de Jesús. Busca la ayuda de alguien de quien le han hablado. Se sirve de sus amigos judíos, de los responsables del gobierno de la ciudad. Probablemente el evangelista quiere reflejar con estos detalles de búsqueda de Jesús, del que le han hablado, la preocupación de las comunidades de Pablo por propagar la noticia sobre la persona de Jesús: llegar a Jesús ("fe en él") mediante la palabra que lleva la noticia de Jesús. Es un tema recurrente en esta sección de Lc. Leemos en Rm 10,14 y 17: «¿Cómo invocarán a aquel en quien no han creído? ¿Cómo creerán en aquel a quien no han oído? ¿Cómo oirán sin que se les predique?... Por tanto la fe viene de la predicación, y la predicación, por la palabra de Cristo».

Lc y Mt ponen una súplica en boca del centurión: que no vaya a su casa, porque no se considera digno. Uno se pregunta a qué obe-

dece esta declaración de no ser digno de la visita de Jesús, cuando ha solicitado su ayuda. Este dato no cuadra en la lógica narrativa, por más que la frase del romano se haya aprovechado para una falsa actitud religiosa nada evangélica. Esperaríamos una anotación de alegría, como le ocurre a Zaqueo cuando Jesús le dice que quiere ir a su casa (Lc 19,6). No parece que sea explicación suficiente el que el centurión quiera evitar que Jesús transgreda la ley judía de no entrar en casa de un pagano. Cuando se redacta este evangelio, este problema estaba ya superado, si no olvidado (ver Hch 10). Tampoco podemos pensar que es una inclusión en la catequesis comunitaria para dejar a Jesús libre de la culpa de haber transgredido la ley. En la trayectoria de Jesús, tal como la van narrando los evangelistas, no cuadra ninguna explicación de este tipo.

Estas palabras del centurión, dado que las mantienen tanto Mt como Lc, y por tanto figuraban en el documento fuente, debieron ser desde un principio una pista para descifrar convenientemente este signo del Reino de Dios. Pienso que más que fijarnos en la primera parte de la frase, «yo no soy digno...», que tanto gusta a un pietismo más judío que cristiano, hemos de atender a la segunda parte: «mándalo de palabra». Los evangelistas destacan que el signo se realiza por la palabra. El ciudadano del Reino de Dios no se debe creer indigno del encuentro con Jesús, sino todo lo contrario. Y este encuentro es por la palabra. El tema de la palabra como ámbito del encuentro con Jesús es recurrente en la catequesis primitiva. El cuarto evangelio encontrará años más tarde formulaciones definitivas que explicitan el tema: «La palabra era Dios se hizo carne…, puso su morada entre nosotros...» (Jn 1,1-2.9-14; 1 Jn 1,1).

2. Los ancianos. Los notables de la ciudad trasladan a Jesús la petición del centurión. Lc anota que es una súplica insistente y motivada. Detalles que reflejan la catequesis comunitaria en la que se enseñaba que las obras "meritorias" del judaísmo habían quedado superadas por el amor gratuito de Dios. Es lógico que el evangelista ponga en boca de los representantes de la religiosidad judía los méritos de las obras buenas de esta persona para conseguir el favor. Pero en el Reino de Dios proclamado por Jesús y desentrañado en la comunidad de creyentes, las obras buenas no se realizan para merecer, sino para manifestar el amor que Jesús y el Padre tiene a todos. Este

signo de Jesús podía estar viciado si se relacionaba con los méritos del centurión. Por eso, el evangelista cuida no relacionar la respuesta de Jesús y la curación del muchacho como un favor otorgado por los méritos del centurión, sino por su fe en Jesús y en el amor del Padre, cosa que en Israel no se ha descubierto todavía. Los ancianos encarnan toda la teología del mérito de las obras buenas del judaísmo. Este tema del mérito en orden a la consecución del favor de Dios, y de modo especial la justificación (que Dios reconozca y garantice mi justicia), debía preocupar a las comunidades cristianas y era preciso aclararlo. Lc aprovecha este relato para dar una enseñanza sobre el tema. Pablo lo plantea repetidas veces desde la perspectiva de la religiosidad judía: «Nosotros, judíos de nacimiento..., conscientes de que el hombre no se justifica por las obras de la ley, sino por la fe en Jesucristo, también nosotros hemos creído en Cristo Jesús a fin de conseguir la justificación por la fe en Cristo, y no por las de la ley» (Ga 2,15-16); y «ser hallado en él, no con la justicia mía, la que viene de la ley, sino la que viene por la fe en Cristo, la justicia que viene de Dios, apoyada en la fe» (Flp 3,9).

3. Jesús. El narrador no deja intervenir a Jesús hasta el final. Al contrario de Mt, no da la respuesta de Jesús a la súplica del centurión. Al final nos dice que la petición ha surtido efecto. Solamente anota la reacción interior de Jesús: «quedó admirado de él». ¿Por qué? Pensamos que en la redacción comunitaria de este documento los catequistas de la comunidad han querido subrayar la admiración de los creyentes ante la respuesta dócil y a veces alegre de los gentiles que escuchaban el mensaje de Jesús. También esta enseñanza deja constancia de la admiración de Jesús ante una religiosidad distinta de la judía.

Las palabras que el relato atribuye a Jesús desvelan totalmente el signo: el encuentro con la realidad del Reino de Dios se da en la aceptación de la persona de Jesús. Israel, el judaísmo, está buscando el Reino de Dios por un camino equivocado; no por la palabra de Jesús, sino por el mérito de las buenas obras señaladas en la ley.

La anotación final, más lógica en Lc que en Mt, corrobora que los efectos benéficos del Reino de Dios se transmiten por la palabra de Jesús. No olvidemos que en esta sección lucana la línea conductora es la proclamación del Reino de Dios. En los mismos hechos –signos– está presente la palabra.

3.2. Devolución de la vida al hijo de la viuda, en Naín (7,11-17)

**[11]A continuación se fue Jesús a un pueblo llamado Naín. Lo
acompañaban sus discípulos y una gran muchedumbre. [12]Cuando se
acercaba a las puertas del pueblo, sacaban a enterrar a un muerto,
hijo único de una viuda. La acompañaba mucha gente del pueblo.
[13]Al verla, el Señor se compadeció de ella y le dijo: «No llores.» [14]Lue-
go, acercándose, tocó el féretro y los que lo llevaban se pararon. Dijo
Jesús: «Joven, a ti te digo: Levántate.» [15]El muerto se incorporó y se
puso a hablar, y él se lo dio a su madre. [16]El temor se apoderó de
todos y alababan a Dios, diciendo: «Un gran profeta ha surgido entre
nosotros», y «Dios ha visitado a su pueblo». [17]El suceso se propagó
por toda Judea y por toda la región circunvecina.**

Es un episodio propio de Lc. Se trata de un signo de resurrección. Algunos comentaristas buscan una explicación de esta inserción lucana en la serie de signos de Jesús. Proponen, entre otras explicaciones, la siguiente: «así el evangelista prepara la respuesta que Jesús dará a los enviados del Bautista en 7,22» (nota de la BJE a 7,11). Es una explicación pobre y que no hace honor al trabajo literario que vamos descubriendo en este evangelio.

A falta de una explicación mejor, podemos opinar que Lc ha construido esta pieza teniendo presentes las resurrecciones narradas en los ciclos de Elías (1 R 17,17-24) y Eliseo (2 R 4,29-37). Por lo demás, el relato tiene huellas claras del estilo de Lc: título de “señor” aplicado a Jesús (7,19; 10,1; etc.); el nombre de Judea aplicado a Palestina, como ya lo vimos en 4,44; el trato que recibe la madre viuda de la que Jesús “tuvo compasión”; el “féretro” (*soros*), que no existía en Palestina, en vez de las “parihuelas”.

El enlace con el signo anterior es muy impreciso: «a continuación». Además da el nombre de la ciudad a la que se dirige Jesús, Naín, dato que no suele aportar este evangelista. Esta ciudad se sitúa a unos 10 kms. de Nazaret. El nombre significa “la amable y bella”.

Como hemos hecho en el signo anterior, recorremos los personajes y sus intervenciones. En las palabras que Lc les atribuye podemos detectar la intencionalidad del evangelista.

1. Los discípulos y la gran muchedumbre. Están presentados como testigos del hecho. Así se prepara a los lectores para que entiendan que la acción de Jesús no es un suceso cualquiera, ni siquiera un acto de misericordia o de compasión, sino un signo. Al final del relato estos personajes darán testimonio y el hecho quedará elevado a la categoría de signo.

2. La madre del difunto. Presentada por Lc con rasgos que mueven a compasión: un muchacho difunto, hijo de la madre viuda. La mujer está sola y desamparada, como la viuda de Sarepta, a la que se le ha muerto el hijo, o la mujer de Sunén, que, aunque no viuda, también ha perdido a su único hijo. Algunos comentaristas opinan que la redacción primera de este relato evoca a estas dos madres del AT. Pero uno se pregunta si Lc, a quien le interesa aplicar el mensaje de Jesús a las comunidades, no estará pensando en las viudas de la comunidad, en las que son verdaderamente viudas (1 Tm 5,1), es decir, que están totalmente desamparadas y que deben ser atendidas por la comunidad, tal como Jesús atendió a una de estas viudas desamparadas que se encontró en el camino de la evangelización por Galilea.

3. Jesús. Recibe el título de "Señor". Es un título que Lc aplica más veces puesto en boca de los que se dirigen a Jesús. Pero hay que recordar que este título va ligado a la Resurrección de Jesús. Lc anota que Jesús conecta con los sentimientos de la madre y de la gente de la ciudad que la acompaña en el entierro de su hijo; entra en sintonía con la situación humana de la madre: «No llores». Luego ordena al joven que se levante. Se dirige a él como si estuviera vivo. Conviene caer en la cuenta de que el verbo que emplea Lucas para esta orden ("levántate", imperativo de *egeirô*, "levantarse, despertar") es el verbo clave en los relatos de la resurrección (24,6.34). Es difícil no relacionarlo con los relatos de la resurrección de Jesús en Lc. Este hecho adquiere así una dimensión más profunda. Es un signo de resurrección. El Señor resucitado, presente en la comunidad de los seguidores de Jesús, es el que conecta, a través de los miembros de la comunidad, con las personas que atraviesan situaciones humanas duras, las consuela y les da la ayuda que necesitan. Tal es el signo de la resurrección.

El relato termina con unas palabras de "todos", es decir, de los testigos. El testimonio está integrado por dos afirmaciones que, además, desentrañan el significado de la acción de Jesús.

La primera: «entre nosotros ha surgido un profeta». De nuevo el verbo *egeirô*: «ha surgido», es decir «ha resucitado». Clara confirmación de la intencionalidad profunda de Lucas. La segunda: «Dios ha visitado a su pueblo». El Señor resucitado es el profeta presente en la comunidad y es señal clara de la visita definitiva de Dios a su pueblo. Tal parece ser el mensaje de Lc a sus lectores y para nosotros. Lucas ha construido un *mashal* sobre el Señor resucitado y su presencia en la historia a través de la comunidad.

Los signos que Lucas ha recogido en toda esta sección tienen como finalidad responder a la pregunta «¿qué es el Reino de Dios?», en cuyo caso la respuesta es: el Reino de Dios es la visita, o nueva presencia, de Dios en su pueblo.

Nos queda una última pregunta: ¿Ocurrió algo en Naín? ¿Supone la redacción lucana un suceso real en la vida de Jesús? Es difícil dar una respuesta categórica. «Parece que Lc no depende aquí de una fuente particular; él mismo redacta este relato. Quede en claro que es posible que haya conocido por tradición particular el hecho de la resurrección del joven de Naín; pero el revestimiento literario de este episodio es suyo» (*Sinopsis* II, pág. 152). Y J. P. Meier: «Aunque este relato circuló primero en forma oral, poco se puede decir sobre una hipotética historia de su tradición» (*o.c.* II/2, pág. 914).

3.3. Los discípulos del Bautista visitan a Jesús (7,18-30)

18Los discípulos de Juan le llevaron todas estas noticias. Entonces él, llamando a dos de ellos, 19los envió a decir al Señor: «¿Eres tú el que ha de venir, o debemos esperar a otro?» 20Aquellos hombres se acercaron a él y le dijeron: «Juan el Bautista nos ha enviado a preguntarte si eres tú el que ha de venir o debemos esperar a otro.» 21En aquel momento curó a muchos de sus enfermedades y dolencias y de malos espíritus, y dio vista a muchos ciegos. 22Después les dijo: «Id y contad a Juan lo que habéis visto y oído: Los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan y se anuncia a los pobres la Buena Nueva. 23¡Y dichoso aquel a quien yo no le sirva de escándalo!»

24Cuando los mensajeros de Juan se alejaron, se puso a hablar de Juan a la gente: «¿Qué salisteis a ver en el desierto? ¿Una caña

agitada por el viento? 25¿Qué salisteis a ver, si no? ¿Un hombre ele-
gantemente vestido? ¡No! Los que visten magníficamente y viven
con molicie están en los palacios. 26Entonces, ¿qué salisteis a ver?
¿Un profeta? Desde luego que sí, y más que un profeta. 27De éste es
de quien está escrito:

Voy a enviar mi mensajero delante de ti,
***que preparará por delante tu camino*.**

28«Os digo que, entre los nacidos de mujer, no hay ninguno mayor
que Juan; sin embargo el más pequeño en el Reino de Dios es mayor
que él.» 29Toda la gente que le escuchó, incluso los publicanos, reco-
nocieron la salvación que Dios les ofrecía y se hicieron bautizar con
el bautismo de Juan. 30Pero los fariseos y los legistas, al no aceptar
su bautismo, frustraron el plan que Dios tenía para con ellos.

En la catequesis oral estaba presente la figura del profeta Juan Bautista, la de sus discípulos agrupados en torno a la personalidad de su maestro y el auge que iba tomando el movimiento de los discípulos de Juan. ¿Qué relación tenía este movimiento religioso, de características totalmente judías, con el de Jesús? Algo hemos dicho antes (Lc 2,1-19). En el cuarto evangelio descubrimos que la personalidad del Bautista y de su movimiento seguía preocupando. El autor del cuarto evangelio reduce el movimiento de Juan a lo mínimo esencial: «una voz que clama» que se prepare el camino de alguien que viene después de él, pero que lo supera en el tiempo, en dignidad y en categoría religiosa (ver Jn 1,7.8.15.19-34).

Lucas vuelve ahora sobre la figura del Bautista y sus discípulos. Elabora literariamente el dato del envío de los discípulos de Juan a Jesús, que sin duda estaba en la fuente común y lo encaja en esta catequesis sobre los signos del Reino de Dios. Por eso relaciona la embajada con el informe que llevan a Juan sus discípulos sobre las noticias referentes a Jesús, que se han propagado por toda Judea y regiones próximas.

De entrada concreta el objetivo de esta visita: calibrar el valor de los signos que realiza Jesús en su proclamación del Reino de Dios. Que este sea el objetivo del relato se confirma tanto por la enumeración de las acciones de Jesús, que repite fielmente la que figura en Mt, como por la adición de que Jesús, antes de responder, «curó a muchos

de sus enfermedades y dolencias y de muchos espíritus, y dio vista a muchos ciegos». Es un sumario de los signos del Reino de Dios.

Veamos los personajes y las palabras que Lc pone en sus bocas:

1. Los discípulos de Juan. Esta calificación del grupo indica, evidentemente, que el movimiento religioso en torno al Bautista está activo. Conviene aclarar a las comunidades cristianas por qué los seguidores del Bautista no comprenden los signos de Jesús sobre el Reino de Dios. La pregunta deja entrever que el mesías que ellos están viendo en las actividades de Jesús es distinto del que esperaban. Creo que no hemos de ver aquí una lección buscada por el maestro para que sus discípulos se acerquen a Jesús y clarifiquen sus ideas. Estamos en unas catequesis elaboradas desde la enseñanza comunitaria.

Al comentar Lc 3,1-19 ya comparamos los mensajes mesiánicos, el de Jesús y el de Juan. Ahora Lc da una respuesta al tema que podía inquietar a algunos cristianos de origen judío o admiradores del movimiento bautista: no comprenden los signos del Reino de Dios.

2. Jesús. Ante la importancia del tema, Lc presenta a Jesús actuando y enseñando. Realiza unos signos que aclaran qué es el Reino de Dios, en la misma línea del resto del contenido de esta sección, en especial de las bienaventuranzas. A continuación explica el valor significativo de estas acciones. Son unos signos constatables. Se narra "lo que se ha visto y oído": fórmula de la catequesis oral: ver y oír.

La explicación de los signos mediante una clara referencia a textos de Isaías formaba parte de la catequesis. Lc y Mt la mantienen (Is 26,19; 35,5-6; 42,7; 61,1). El evangelista la completa con una expresión en forma de bienaventuranza, puesta en boca de Jesús, que refleja el juicio de la comunidad: dichosos los que comprenden estos signos. Insinúa así también que no son dichosos los que no entienden los signos del Reino de Dios, sino que se escandalizan.

Tanto Mt como Lc completan las palabras de Jesús con una precisión sobre el Bautista. La coincidencia casi total de los dos evangelistas en estas palabras nos lleva a suponer que tal era el enjuiciamiento de la figura del Bautista en la catequesis primitiva. Juan era realmente un profeta que, con su estilo de vida, evocaba a los grandes profetas de Israel. Los signos del profeta Juan fueron reconocidos por el pueblo, incluso por personas tenidas como pecadoras, como los

publicanos. Pero los responsables religiosos de la sinagoga (fariseos y escribas o legistas) no comprendieron la función del hijo de Zacarías en el proyecto de Dios: preparar la proclamación del Reino de Dios como algo cercano. Lc enjuicia al Bautista y a su movimiento (sus discípulos) por su aceptación o rechazo de los signos del Reino de Dios.

Esta referencia a fariseos y escribas nos sitúa en la época de la redacción de Lc, finales del s. I. No es extraño que los responsables de las sinagogas, contemporáneos de Lc, ignoren los signos del Reino de Dios proclamados por la comunidad, como los contemporáneos de Jesús ignoraron igualmente el significado de la presencia de los grandes profetas de su tiempo, el Bautista y Jesús de Nazaret.

3.4. Los contemporáneos de Jesús ante los signos (7,31-35)

31«¿Con quién podré compararara a los hombres de esta generación? ¿A quién se parecen? 32Se parecen a los chiquillos que están sentados en la plaza y se gritan unos a otros:

“Os hemos tocado la flauta,
pero no habéis bailado;
os hemos entonado endechas,
pero no habéis llorado”.

33«Porque resulta que ha venido Juan el Bautista, que no comía pan ni bebía vino, y decís: “Está endemoniado”. 34Ha venido el Hijo del hombre, que come y bebe, y decís: “Ahí tenéis un comilón y un borracho, amigo de publicanos y pecadores”. 35Pero la Sabiduría se ha acreditado por todos sus hijos.»

Es una síntesis sobre la incomprensión de los signos del Reino. Tanto Mt como Lc la relacionan con la incomprensión de los signos del Reino por parte de los discípulos del Bautista. Los que han presenciado estos signos se han mantenido en la ignorancia, cuando no en el desprecio. Lc describe la actitud de los de la generación de Jesús tanto respecto de los signos de Jesús como de la presencia del Bautista: dos tipos de ofertas, dos tipos de signos; sones de alegría, sones de tristeza, que no han encontrado ningún eco.

La frase final la conservan Mt y Lc con una pequeña variante. Mt dice que la Sabiduría se ha acreditado por sus obras; Lc, que se ha

acreditado por sus hijos. Es el cierre de esta reflexión sobre la incomprensión de los signos del Reino de Dios. ¿Qué significa esta frase? J. Schmid cree que es Lc quien mantiene la redacción originaria de este proverbio: «Los hijos de la Sabiduría son el pueblo y los publicanos que acogieron con buena voluntad el llamamiento del Bautista a la conversión y reconocieron en él la mano de la Sabiduría divina» (pág. 211). A la misma conclusión se llega en la *Sinopsis*, aunque sus autores opinan que es Lc quien ha sustituido "obras" por "hijos": «Lc muestra que la oposición a Juan y a Jesús no es obra más que de una parte del pueblo judío…; una parte del pueblo permanece al lado de Dios, como en otras partes señala el empeño de la gente por seguir a Jesús» (II, pág. 156).

Probablemente subyace en este texto el problema que preocupaba a la comunidad cristiana, y de modo especial a Pablo, sobre la incredulidad de Israel (ver Rm 10,2-3).

3.5. La mujer del perfume (7,36-50)

**36Un fariseo le rogó que comiera con él. Jesús entró en la casa
del fariseo y se puso a la mesa. 37Había en el pueblo una mujer
pecadora pública. Al enterarse de que estaba comiendo en casa
del fariseo, llevó un frasco de alabastro de perfume 38y, poniéndo-
se detrás, a los pies de él, comenzó a llorar. Con sus lágrimas le
humedecía los pies y con los cabellos de su cabeza se los secaba;
besaba sus pies y los ungía con el perfume.**

**39El fariseo que le había invitado, al ver la escena se decía para
sí: «Si éste fuera profeta, sabría quién y qué clase de mujer es la
que le está tocando; una pecadora.» 40Jesús le dijo: «Simón, tengo
algo que decirte.» Él respondió: «Di, maestro.» 41«Un acreedor te-
nía dos deudores: uno debía quinientos denarios y el otro cincuen-
ta. 42Como no tenían para pagarle, perdonó a los dos. ¿Quién de
ellos le amará más?» 43Respondió Simón: «Supongo que aquel a
quien perdonó más.»**

**Jesús le dijo: «Has juzgado bien.» 44Después, volviéndose hacia
la mujer, dijo a Simón: «¿Ves a esta mujer? Entré en tu casa y no
me diste agua para los pies. Ella, en cambio, ha humedecido mis
pies con lágrimas y los ha secado con sus cabellos. 45No me diste el**

beso, pero ella, desde que entró, no ha dejado de besarme los pies.
[46]No ungiste mi cabeza con aceite, pero ella ha ungido mis pies
con perfume. [47]Por eso te digo que quedan perdonados sus nume-
rosos pecados, porque ha mostrado mucho amor. A quien poco se
le perdona, poco amor muestra.» [48]Y le dijo a ella: «Tus pecados
quedan perdonados.» [49]Los comensales empezaron a decirse para
sí: «¿Quién es éste, que hasta perdona los pecados?» [50]Pero él dijo
a la mujer: «Tu fe te ha salvado. Vete en paz.»

Tomo el título del estudio de Nuria Calduch en *Relectura de Lucas* (Desclée, Bilbao 1998). Es un titulo acertado. Al menos nos libera de enjuiciar a esta mujer como "pecadora", aunque luego el texto de Lc así la califica. Este capítulo de Calduch es iluminador para comprender el episodio de Lc.

Digamos en primer lugar que estamos ante uno de los episodios más bellos y propio de Lc. Al ser calificada por el evangelista como "pecadora pública" se la ha identificado con la mujer de Betania (Mc 14,3-9; Mt 26,7-9) e incluso con la hermana de Lázaro de Betania (Jn 12,1-8). Durante siglos se ha unificado a las mujeres del perfume de los cuatro relatos. Y desde la salomónica decisión del papa Gregorio Magno (Pascua del año 591) se la identifica con María de Magdala. Hoy tales identificaciones son exegéticamente insostenibles. En el artículo de Calduch se puede leer la comparación de las coincidencias y diferencias de los cuatro relatos, con una bibliografía básica.

El relato de Lc tiene su impronta. Vale la pena leerlo y comentarlo en sí mismo. Literariamente es uno de los mejor construidos. Su redacción original pudo narrar un encuentro, o varios encuentros, de Jesús durante una comida en la casa de algún amigo. Una mujer se introduce en la casa sin problemas; o porque es conocida del dueño que ha invitado a Jesús, o porque es un miembro de la familia, o porque el acceso a las casas de Palestina en la época de Jesús estaba disponible durante el día. La mujer realiza con Jesús un gesto llamativo que produce desconcierto en el dueño y en algunos de los comensales. Este relato base, conservado en la tradición oral, lo han aprovechado los evangelistas para convertirlo en vehículo de una enseñanza.

Lc le ha dado una forma original. El relato arropa una enseñanza contenida en la parábola de los vv. 41-43, completados con el v. 47.

No es el único caso en que Lc propone una enseñanza o una proclamación de fe arropada en un relato de un evento debidamente acomodado. En los primeros discursos de Hch encontramos algunos casos de este modo narrativo original de Lc.

El episodio de la mujer del perfume es uno más de los signos del Reino de Dios. Su significado se explicita en la parábola que, bajo la forma de una controversia con un fariseo, despeja el tema del perdón de los pecados. Como hemos hecho con las controversias anteriores, recorremos los personajes y sus intervenciones.

1. Los personajes. *Simón*, el fariseo. Lc hace que los fariseos estén presentes en diversos momentos importantes de la predicación de Jesús ya en Galilea. Al principio son meros observadores (5,17). Luego el evangelista los sitúa como jueces de las palabras y acciones de Jesús, y defensores de los preceptos legales (5,21-24. 20-32. 33-39; 6,1-11; 15,1-2). Son el contrapunto que le sirve a Lc como recurso literario para resaltar la enseñanza de Jesús; en este caso: el perdón de los pecados en la sinagoga y en la comunidad cristiana. La *mujer* no tiene nombre. Lc la describe con una simple anotación: «una mujer pecadora pública». Y tradicionalmente se ha entendido este calificativo como "prostituta". El texto no lo dice expresamente; la frase de Lc parece suponer que era una mujer mal considerada socialmente. Causa extrañeza que la mujer se presente en casa de Simón sin haber sido invitada. Además se presenta con un frasco de alabastro de perfume. *Jesús* ha aceptado el ruego del fariseo de ir a comer a su casa. Los evangelistas señalan con frecuencia encuentros de Jesús en el marco de una comida. En este relato adquiere especial relieve. La aceptación de la invitación de Simón enlaza con la entrada de una no invitada, pero sí convocada por la presencia de Jesús en la casa: «Al enterarse de que [Jesús] estaba comiendo en casa del fariseo...».

2. Lo que ven los personajes. *Simón* el fariseo está contemplando una transgresión de las normas: una mujer pecadora pública se atreve a tocar a Jesús, a echarle perfume, a regar los pies de Jesús con sus lágrimas y secárselos con sus cabellos. Parece como si Lc se estuviera regodeando al describir los gestos de la mujer mientras contempla el rostro del defensor de la ley judía. Según Lc, la *mujer* no ve más

que los pies de Jesús. *Jesús* ve a la mujer, siente sus caricias, sus lágrimas. Ve también los ojos de Simón e intuye sus pensamientos. El *narrador* ve toda la escena y la describe presentando a los personajes mientras da unas pistas a sus lectores para ayudarles a entender este signo. Consigue que el lector se ponga pronto de parte de la mujer, en contra del fariseo y que contemple con curiosidad a Jesús: qué va a hacer o qué va a decir.

3. Lo que dicen los personajes. *Simón* emite un juicio negativo sobre Jesús y la mujer. Ésta le merece sólo un juicio despectivo. Y Jesús... él sabrá «quién y qué clase de mujer es la que le está tocando». Este hombre de Nazaret no puede ser un profeta, como van diciendo por ahí. Lc, como en otros relatos, hace que sea *Jesús* quien explique el mensaje de este signo. Para ello pone en su boca un apólogo que contiene el mensaje. De entrada el apólogo no parece que tenga relación con lo que está ocurriendo en la sala ni con los pensamientos del fariseo. Lc, buen narrador, nos hace asistir expectantes: «Simón, tengo algo que decirte». Y Jesús habla de unas personas ajenas a la escena: un acreedor y dos deudores que debían cantidades dispares. El acreedor les perdonó la deuda a los dos. Y viene la pregunta a Simón: «¿quién de los dos le amará más?». La respuesta se cae por su propio peso: aquel a quien perdonó la mayor cantidad. Pero Simón debe intuir alguna trampa en la pregunta del maestro de Nazaret y se queda un paso atrás: «supongo que...».

Nosotros nos podemos preguntar por qué Lucas formula la pregunta de Jesús con el verbo amar (*agapao*). Esperaríamos, por lógica, que la pregunta dijera: «¿quién le estará más agradecido?». Al final descubriremos por qué el evangelista centra la pregunta del apólogo en el verbo "amar".

La aplicación del apólogo no va directamente al tema del perdón de los pecados, como muchas veces se interpreta, en detrimento del mensaje de Lc. La aplicación que hace Jesús expone con toda claridad dos comportamientos: el del anfitrión, Simón el fariseo, y el de la pecadora pública. Por eso el narrador (usando el personaje de Jesús) traza un cuadro de contraposiciones, con lo que ya desde un principio se está dando un juicio de las conductas y obliga al fariseo, defensor de las normas legales, a enfrentarse a una realidad distinta contraria a sus pensamientos. Le lleva a ver a la mujer con unos ojos distintos, con los de Jesús.

Tú no me diste agua para los pies	Ella ha humedecido mis pies con lágrimas
Tú no me diste el beso	Ella no ha dejado de besarme los pies
Tú no ungiste mi cabeza con aceite	Ella ha ungido mis pies con perfume

Planteada así la contraposición de dos actitudes, se saca la consecuencia: «Por eso te digo». Y de nuevo Lc pone en boca de Jesús una frase que, aparentemente, no tiene relación directa con el apólogo: «Quedan perdonados sus numerosos pecados, porque ha mostrado mucho amor». Estas palabras han dado pie a numerosas interpretaciones: las acciones de la mujer ¿son el motivo del perdón o son consecuencia del mismo? Como botón de muestra, la nota de la BJE a 7,47: «En la primera parte de este versículo, el amor aparece como causa del perdón; en la segunda, es su efecto. Esta antinomia procede de que el texto de la perícopa es heterogéneo. En 37-38.44-46 los gestos de la mujer demuestran un gran amor que le merece el perdón de sus faltas; de ahí la conclusión 47a. Pero en 40-43 se ha incluido una parábola, cuya lección es la inversa: un perdón mayor produce un amor mayor; de ahí la conclusión 47b».

Quizás nos centramos demasiado en el tema del perdón de los pecados y perdemos la perspectiva del evangelista. En la aplicación del apólogo no se ponen frente a frente los dos deudores, sino dos personajes; uno representa a la sinagoga, el fariseo, y otro a la comunidad cristiana, la mujer. Este episodio en la selección de Lc forma parte de los signos del Reino de Dios; se contraponen dos modos de entender el Reino de Dios. Por esta senda es por donde deberíamos ir para descubrir el mensaje y el significado de la mujer pecadora pública y sus acciones.

La mujer representa a la comunidad de creyentes que se encuentran con Jesús (¡y en una comida!) por amor, porque lo aman. Los pecados de la mujer, como los de los miembros de la comunidad, es decir, la situación anterior en que vivían apartados del proyecto de Jesús, ha sido ya perdonada; la deuda cancelada. Por numerosos que hayan sido los pecados, han sido ya perdonados. Lc está reflejando, a través de esta composición, el pensamiento de su maestro Pablo.

«Tales [pecadores] fuisteis algunos de vosotros. Pero habéis sido lavados, habéis sido santificados, habéis sido justificados en el nombre del Señor Jesucristo y en el Espíritu de nuestro Dios» (1 Co 6,11; ver también Col 2,13, etc.; Ef 2,1-10).

La mujer es todo lo agradable, amoroso, gratificante que un creyente debe aportar al cuerpo de Jesús, es decir a los hermanos de las comunidades. Aportarlo gratuitamente, por amor. Si ama mucho es señal de que reconoce así el mucho amor que Dios le tiene, y por tanto que todo lo que le apartaba del amor de Dios ha sido ya liquidado, perdonado. Si los lectores se introducen en el laberinto de conseguir el perdón de los pecados mediante unas determinadas acciones, caerán en la dinámica del "mérito" y las obras buenas meritorias, y regresarán a la doctrina farisaica de la que el Señor los ha liberado. Esta interpretación del pasaje evangélico de la mujer del perfume tendría que llevarnos a revisar algunas de las ideas sobre el perdón de los pecados en la comunidad de Jesús.

3.6. Los testigos de los signos de Jesús (8,1-3)

**8 [1]Recorrió a continuación ciudades y pueblos, proclamando y
anunciando la Buena Nueva del Reino de Dios. Le acompañaban los Doce, [2]y alguna mujeres que habían sido curadas de espí-
ritus malignos y enfermedades: María, llamada Magdalena, de la
que habían salido siete demonios, [3]Juana, mujer de Cusa, un admi-
nistrador de Herodes, Susana y otras muchas que les servían con sus bienes.**

Cierra Lucas esta sección de los signos del Reino de Dios aportando unos testigos: los Doce y algunas/muchas, mujeres. Es un fragmento propio de Lc. En todas las líneas de este breve párrafo se encuentra el vocabulario y el estilo del evangelista.

Como es un final de sección, el evangelista, según su costumbre, introduce un sumario síntesis de toda la actividad misionera de Jesús por ciudades y pueblos de Galilea. De esta actividad hay testigos. Recordemos que el evangelista nos ha expresado su preocupación por los testigos oculares de los hechos de Jesús.

El grupo de testigos está compuesto por los Doce y por algunas mujeres que se han beneficiado de la actividad de Jesús. Lc nombra a tres en particular: María Magdalena, Juana, la mujer del intendente de Herodes, y Susana. No parece que fuera normal que los rabinos se desplazaran en su tarea instructiva acompañados de mujeres. Entre los estoicos, sí; pero en Palestina no consta. Podíamos pensar que Jesús en este caso, como en otros muchos, rompió las convenciones sociales a favor de las mujeres mal consideradas dentro del judaísmo. Es posible. Pero dado lo que diré luego sobre la presencia de estos testigos, creo que Lc está reflejando la práctica de los misioneros evangélicos de su tiempo, si bien la fundamenta en alguna tradición conservada en las comunidades. Una memoria del Señor por los caminos de Galilea que le sirve a Lc para unir a las mujeres con la tarea evangelizadora. Pregunta Pablo a los cristianos de Corinto: «¿No tenemos derecho a llevar con nosotros una mujer cristiana, como los demás apóstoles y los hermanos del Señor y Cefas?» (1 Co 9,5).

El que nombre expresamente a tres de las mujeres del grupo se ha interpretado como un sutil contrapunto que introduce Lucas frente a los tres apóstoles (Pedro, Andrés y Juan) que figuran como destacados entre el grupo de los Doce en algunos momentos importantes de la vida de Jesús. O también como contrapunto a las “columnas” de la comunidad de Jerusalén (Cefas, Santiago y Juan). Resulta difícil tal interpretación. Más bien hay que pensar que Lucas quiere destacar la función de las mujeres en la tarea evangelizadora en las comunidades primitivas. Pablo enumera algunas mujeres que colaboran en esta labor.

Estas mujeres son mencionadas como testigos de los signos de Jesús. Las volverá a presentar en otros dos signos: en el momento de la muerte y sepultura de Jesús y en el anuncio de la resurrección. En el calvario las nombra como grupo: «las mujeres que le habían seguido desde Galilea» (23,49.55); en el anuncio del sepulcro vacío vuelve a nombrar a María Magdalena y a Juana, pero formando parte del grupo de mujeres que le habían seguido desde Galilea. Es evidente que está destacando la función de testigos de este grupo de mujeres.

Susana no aparece nombrada en el resto de este evangelio, ni de los otros. Juana está presentada como esposa de un lugarteniente de

Herodes. En cambio de María Magdalena se nos dice: «de ella habían salido siete demonios». Hay quienes opinan que esta frase tiende a rebajar el protagonismo que María de Magdala había adquirido en algunas comunidades primitivas. Tal opinión no tiene ningún apoyo en el texto evangélico. Tendríamos que acudir a textos apócrifos y pensar que Lucas conocía ya el problema que planteaban algunas comunidades de tipo gnóstico. Es mejor interpretar este inciso como un equivalente a las enfermedades de las que habían sido liberadas las otras mujeres, testigos de los signos de Jesús. Todas son testigos de signos que Jesús ha realizado con ellas.

La anotación sobre Magdalena es exclusiva de Lc. La que trae Mc en 16,9 (final largo de Mc) es una noticia tomada de Lc. Los cuatro evangelistas presentan a Magdalena como testigo excepcional de la crucifixión, de la sepultura y de la resurrección. En esos pasajes importantes no se menciona la liberación de la enfermedad. Pudo ser un dato conservado en la memoria de alguna comunidad. Lc lo introduce en este momento para resaltar la figura de estos testigos de signos operados en ellas mismas. Así todas estas mujeres estarían al mismo nivel: su testimonio se basa en una experiencia personal: los Doce y las mujeres forman un grupo de «los que fueron desde el principio [es decir, desde Galilea, donde empezó todo] testigos oculares» (Lc 1,2). La pena es que en la anotación de Lc no se da ninguna pista sobre el posible fundamento del testimonio de Juana ni de Susana, a no ser que las agrupemos bajo el epígrafe: «algunas mujeres que habían sido curadas de espíritus malignos y de enfermedades», mejor que bajo la anotación final referente a «otras muchas mujeres que le servían con sus bienes». Juana, mujer de un administrador de Herodes, gozaría, según se supone, de posibilidades económicas. La relación de María con su ciudad Magdala se interpreta como indicador de que estaba relacionada con la industria pesquera. Estas suposiciones han llevado con frecuencia a alinear a Magdalena, Juana y Susana con el grupo de las que servían a Jesús con sus bienes. Creo que hay que recuperar el valor de testigos cualificados de estas mujeres, que fundamentan su testimonio en una experiencia personal. El lugar en que ha situado Lc esta noticia nos lo aconseja. Y también la tradición evangélica.

4. Recepción de la catequesis sobre el Reino de Dios (8,4-21)

La parábola del sembrador cierra la gran catequesis sobre el Reino de Dios. Después de haber explicado a su estilo quiénes son los ciudadanos del Reino, después de haber expuesto algunos de los signos que explicitan el misterio del Reino y aducir algunos testigos de estos mismos signos, Lc intenta responder a una pregunta que supuestamente le hacen sus lectores: ¿Cómo es (o fue) recibida esta catequesis? La respuesta la da mediante una parábola y algunas explicaciones concretas, aprovechando materiales comunes, pero marcados con su impronta.

Uno esperaría encontrar aquí, junto a la parábola del sembrador, una selección de parábolas del Reino, como encontramos en Mc 4,1-34 y en Mt 13,1-52. No es así. Lc pudo encontrar en la fuente (reflejada en Mc-Mt) esta colección. No le interesó. Tomó solamente una parábola y la acomodó a su estilo. No construye una parábola sobre el Reino de Dios, sino sobre la recepción de la enseñanza. Por eso, en la introducción previene que cierra la enseñanza «en parábola», y ésta no arranca con la fórmula tradicional mantenida en Mc y Mt «El reino de los cielos es semejante a...».

Lucas es el evangelista que ha recogido mayor número de parábolas; se enumeran hasta treinta y dos. Tan sólo en dieciséis, es decir un 50%, coincide con Mc y/o Mt. Pero ninguna parábola de Lc compara el Reino de Dios con una realidad de la vida ordinaria, para hacerlo más comprensible. Las parábolas de Lc contienen lecciones aplicables a la vida de los lectores.

Distinguimos en esta sección los apartados siguientes: **4.1.** La parábola y su explicación (8,4-15). **4.2.** Recepción de la catequesis por los discípulos (8,16-18). **4.3.** La nueva familia del Reino (8,19-21).

4.1. La parábola y su explicación (8,4-15)

4 Se iba reuniendo mucha gente, a la que se añadía la que proce-
día de los poblados. Les dijo entonces en parábola:
5 «Salió un sembrador a sembrar su simiente. Pero, al sembrar,
una parte cayó a lo largo del camino, fue pisada y las aves del cielo
se la comieron.
6 Otra cayó sobre piedra; pero, después de brotar, se

secó por falta de humedad. [7]Otra cayó en medio de abrojos; pero
crecieron los abrojos con ella y la sofocaron. [8]Otra cayó en tierra
buena, creció y dio fruto centuplicado.» Dicho esto, exclamó: «El
que tenga oídos para oír, que oiga.»

[9]Sus discípulos le preguntaron por el significado de esta pará-
bola, [10]Él dijo: «A vosotros se os ha concedido conocer los miste-
rios del Reino de Dios; a los demás sólo en parábolas, para que
mirando, no vean y, oyendo, no entiendan.

[11]«Os diré el significado de la parábola. La simiente es la pala-
bra de Dios. [12]Los de a lo largo del camino son los que han oído;
después viene el diablo y se lleva de su corazón la palabra, no sea
que crean y se salven. [13]Los de sobre piedra son los que, al oír la
palabra, la reciben con alegría, pero no tienen raíz; creen por al-
gún tiempo, pero a la hora de la prueba abandonan. [14]Lo que cayó
entre los abrojos son los que han oído, pero las preocupaciones,
las riquezas y los placeres de la vida les van sofocando y no llegan
a madurez. [15]Lo que cayó en buena tierra son los que, después de
haber oído, conservan la palabra con corazón bueno y recto, y dan
fruto con perseverancia.

Lc ha puesto a la parábola una introducción propia que prepara al lector para que comprenda por qué la sitúa aquí. Es una enseñanza «en parábola», no en parábolas (Mc 4,33; Mt 13,3).

Una advertencia. Seguimos llamando “parábola” a esta construcción literaria por mantener el vocabulario de los evangelistas. Pero se trata de una alegoría. La parábola tiene sólo un punto de comparación; la alegoría fragmenta el relato en diversas partes, según las aplicaciones que quiera hacer el autor. La parábola se comprende fácilmente; la alegoría precisa que se aclaren las distintas aplicaciones.

La narración de la parábola. Lc modifica el relato base para acomodarlo a un terreno que conoce y que no es el de Galilea. Las anotaciones lucanas de que la semilla cayó en el camino, fue pisada y las aves se la comieron, o la que cae sobre piedra... indican que el autor no refleja la realidad de la siembra en Palestina. Modifica también las proporciones en la fructificación. Para Lc la semilla que cae en tierra buena «da fruto centuplicado»; todas igual, no hay diversidad de fructificación como anotan Mc y Mt. Para este evangelista los que reciben la enseñanza de Jesús, los creyentes, no forman categorías

por su fructificación. Todos producen fruto en abundancia, todos igual, en el servicio a la comunidad. La narración termina con una exclamación que, por el tiempo verbal empleado, "exclamaba" (*efonei*), en imperfecto, indica una acción continuada: hay que querer entender la narración. La traducción de la NBJE no tiene en cuenta este matiz del tiempo verbal y traduce "exclamó".

La explicación. La piden los discípulos. Es un indicio de que nos estamos moviendo en el ámbito de la enseñanza comunitaria. Esto queda reforzado por la frase siguiente que contrapone el "vosotros" a "los demás". ¿Quiénes son "los demás"? En Mc son "los que están fuera"; en Mt son "ellos". En los sinópticos los que reciben la explicación están designados con un "vosotros".

La explicación se refiere a los misterios del Reino de Dios. El lenguaje parabólico va destinado al público en general. En nuestro caso concreto este lenguaje queda sin aclaración para quienes no están dentro de la comunidad, y por eso «aunque ven, realmente no ven; aunque oyen, realmente no oyen». Frase de Isaías que expresa la necesidad de una enseñanza del mensaje de Jesús.

Nos resulta difícil aceptar que de la enseñanza de Jesús sobre el Reino de Dios, aunque sea en lenguaje parabólico, queden excluidas algunas personas. Para Lc la enseñanza de Jesús va dirigida a todos, tiene un destino universal. Los sinópticos indican que la comprensión recta de las palabras de Jesús y de su relación con el proyecto de Dios se recibe "en la comunidad", es decir en un estilo de vida. No creo que el texto de Lc suponga ningún privilegio para los creyentes, y menos una predestinación para conocer los misterios del Reino. Lc ha modificado el texto de Isaías: ha suprimido la frase «no sea que se conviertan y se les perdone», que Mc y Mt conservan. De esta forma, con esta supresión, el evangelista rebaja «el carácter punitivo del género parabólico» que parece rezumar en Mc y en Mt (B. Rigaux, pág. 134).

Lc deja claro que es preciso haber optado por aceptar el mensaje de Jesús, o mejor el recibir esta explicación de los misterios en una comunión de vida. Fuera de la comunidad no es posible conocer rectamente los misterios. Sólo desde un estilo de vida es posible. La catequesis primitiva insistía en esta participación en la enseñanza de la comunidad, donde también se vive la comunión y se celebra la fracción del pan (Hch 2,42).

La explicación parte de unas identificaciones básicas:

- semilla = palabra de Dios (enseñanza);
- tierra = personas que escuchan la palabra y reciben la enseñanza.

Lc da un repaso a los diversos tipos de oyentes de la palabra e intenta responder a una pregunta de los catequistas de la comunidad: ¿Por qué la palabra tiene ecos tan dispares? Para el autor no es la palabra la que queda perjudicada ni pisoteada, ni infecunda, sino que son los oyentes los que no tienen raíz, los que optan por otros valores de la vida y los que la pierden porque «viene el diablo y se la lleva de su corazón». En cambio los que escuchan la palabra con buenas disposiciones «dan fruto» con perseverancia. Tema querido de Pablo: la escucha de la palabra relacionada con la esperanza y la perseverancia.

4.2. Recepción de la catequesis por los discípulos (8,16-18)

16«Nadie enciende una lámpara y la tapa con una vasija, o la pone debajo de un lecho, sino que la coloca en un candelero, para que los que entren vean la luz. 17Pues nada hay oculto que no quede manifiesto, y nada secreto que no acabe siendo conocido y descubierto. 18Mirad, pues, cómo oís; porque al que tenga, se le dará, pero al que no tenga se le quitará hasta lo que cree tener.»

Es un caso práctico de la enseñanza comunitaria. El evangelista ha construido una breve catequesis dándole su impronta. A primera vista podríamos pensar que sigue a Mc 4,21-25, sintetizando la enseñanza parabólica en cuatro frases (o *logia*) puestas en boca de Jesús; pero no las introduce con la frase de Mc «les decía también» y suprime Mc 4,23 y parte del v. 24. Mt, por su parte, distribuye estas frases en contextos distintos (Mt 5,15; 10,26; 7,2; 13,12). Lc empalma directamente estos cuatro *logia* (casi todos en Q) con la parábola (a veces los subtítulos introducidos por los editores no dejan descubrir la secuencia de fragmentos propuesta por el evangelista).

Lc tiene presente al creyente universal que conserva la palabra en un corazón bueno y recto. A este oyente es al que le propone los *logia* de Jesús:

Primer *logion*: «nadie enciende...». Las personas son las que fructifican. Ellas encienden la lámpara y la colocan de forma que cuantos entren en casa vean la luz. El evangelista tiene presente una casa grecorromana en la que todas las habitaciones se iluminaban desde un foco central, puesto sobre el candelero. En cambio, Mc considera una casa judía; por eso, la lámpara se coloca en el candelero para que luzca, no expresamente para que ilumine. En la perspectiva de Lc el creyente se convierte en foco de luz (ver Lc 11, 33-36). En cambio, según la *Sinopsis*, «en la perspectiva de Mc, el *logion* querría decir que toda parábola ha de tener finalmente su explicación para que la enseñanza de Jesús se comprenda» (II, pág. 176).

El segundo *logion*: «nada hay oculto...» viene sugerido por la iluminación. Así en la casa todo queda manifiesto, todo queda patente e iluminado para el oyente que acepta la palabra («nada hay oculto *que no* quede manifiesto»). Mc, en cambio, da a entender que hay cosas ocultas o secretas (dentro de la enseñanza comunitaria) y la luz nueva del mensaje de Jesús tiene como objetivo manifestarlas y aclararlas («nada hay oculto si no es *para que* se manifieste»). De todos modos, pudiera ser que las dos versiones son traducciones del mismo original arameo.

El tercer *logion*: «mirad, pues, cómo oís» es una llamada de atención a escuchar debidamente la palabra. En Mc figura también esta advertencia (Mc 4,23-24b).

El cuarto *logion*: «al que tenga se le dará...» es el resultado de prestar atención a las parábolas. ¿Cómo se relaciona este cuarto *logion* con la enseñanza de la parábola? Lc ha suavizado algo la frase taxativa de Mc «hasta lo que tiene» por «hasta lo que cree tener». Pero la pregunta sigue en pie. Este evangelista vuelve a emplear este *logion* en 19,26, en la conclusión de la parábola de las minas. «La idea subyacente es que hay que prestar atención a la enseñanza de Jesús (cf. la secuencia en Lc); el que haya retenido la enseñanza recibirá más luz; el que no haya prestado atención, ¡lo perderá todo!» (*Sinopsis* II, pág. 177).

4.3. La nueva familia del Reino (8,19-21)

19Se le presentaron su madre y sus hermanos, pero no podían llegar hasta él a causa de la gente. 20Le avisaron: «Tu madre y tus hermanos están ahí fuera y quieren verte.» 21Pero él les respondió: «Mi madre y mis hermanos son aquellos que oyen la palabra de Dios y la cumplen.»

Este breve episodio lo narran también Mc 3,31-35 y Mt 12,46-50, pero en contextos distintos de Lc. Podemos conjeturar que Lc lo ha trasladado aquí como complemento de la explicación de la parábola del sembrador, que se centra en oír la palabra (el término se repite en cada versículo de la explicación) y fructificar en la vida de los creyentes. Las personas que «han oído y conservan la palabra con corazón bueno y recto y dan fruto con perseverancia» forman la nueva familia de Jesús.

Sabemos que en las primeras comunidades habían surgido enfrentamientos entre los hermanos de Jesús, reunidos en torno a Santiago, el hermano del Señor, en la comunidad de Jerusalén y los creyentes venidos de la gentilidad, cuyo foco era la comunidad de Antioquía. La memoria de los *logia* del Señor sobre su nueva familia tendría como objetivo solucionar estos problemas y dar a la casa de Jesús la universalidad querida por el Señor. El centro de la casa de Jesús tenía que ser su presencia como Palabra hecha carne.

5. ¿Quién es éste? La identidad de Jesús de Nazaret (8,22 - 9,50)

Todos los sucesos agrupados aquí están en la triple tradición. Lucas vuelve a empalmar con su fuente. Mantiene básicamente el texto de Mc. Introduce sólo pequeñas modificaciones. A través de ellas podemos aproximarnos a la intención catequética del evangelista, quien, mediante el relato de unos hechos, elevados a la categoría de signos, irá descubriendo la identidad de Jesús. Este ciclo se cierra con la transfiguración.

Toda la sección pivota en torno a una pregunta clave: ¿Quién es éste? ¿Quién es Jesús de Nazaret? La pregunta va aflorando en diversos momentos: 8,25.28.45; 9,8.18-20. Aunque está formulada con

expresiones distintas, adivinamos la preocupación de Lucas por organizar este material "por su orden". Al mismo tiempo va intercalando en la narración algunas repuestas.

El contenido de esta sección sobre la identidad de Jesús lo organizamos de la forma siguiente: 5.1. La tempestad en el lago: «¿Quién es este?». 5.2. El poseso de Gerasa pregunta: «¿Qué tengo yo contigo, Jesús?». 5.3. Respuesta a través de los signos de Jesús: curación de una mujer con flujo de sangre y devolución de la vida a la hija de Jairo. 5.4. Los Doce llevan una respuesta: anuncian la Buena Noticia. 5.5. Herodes se pregunta: «¿Quién es este?». 5.6. Jesús, con los Doce, dan una respuesta. 5.7. La gran pregunta. Jesús a los discípulos: «¿Quién dice la gente… quién decís vosotros que soy yo?». 5.8. La gran respuesta del Padre: «este es mi Hijo». 5.9. Precisiones a la gran respuesta del Padre.

5.1. La tempestad en el lago: ¿Quién es éste? (8,22-25)

22Cierto día subió a una barca con sus discípulos y les dijo: «Pasemos a la otra orilla del lago.» Y se hicieron a la mar. 23Mientras ellos navegaban, se quedó dormido. Se abatió entonces sobre el lago una borrasca tal que la barca se anegaba y estaban en peligro. 24Ellos, acercándose, le despertaron: «¡Maestro, Maestro, nos hundimos!» Él, habiéndose despertado, increpó al viento y al oleaje, que amainaron y sobrevino la bonanza. 25Entonces les dijo: «¿Dónde está vuestra fe?» Ellos, llenos de temor, se decían entre sí maravillados: «¿Quién es éste, que conmina a los vientos y al agua, y le obedecen?»

Los sinópticos narran el episodio, que estaba ya en el documento base, donde probablemente recibió la envoltura literaria calcada en el episodio de Jonás (Jon 1,4-6), con el que lo relacionan bastantes comentaristas. Los tres evangelistas mantuvieron el relato base e introdujeron modificaciones en función de su idea catequética. Nos interesa aproximarnos a la redacción de Lc.

Lucas sitúa el relato en un tiempo impreciso: «cierto día». No es al atardecer ni después de despedir a la gente, que dicen Mc y Mt. Jesús es quien sube a la barca; no «lo llevan...como estaba» (Mc).

Recalca que la iniciativa la toma Jesús; los discípulos sólo le acompañan. Usan sólo una barca; las otras barcas de que habla Mc no están en el relato de Lc. Durante la navegación por el lago Jesús se queda dormido. Lc no dice dónde estaba apoyado Jesús durante su sueño. De pronto se levanta una borrasca, no una tempestad, como dice Mc, y que es más propia del mar abierto. Los tres evangelistas anotan el peligro de hundirse y la súplica que los discípulos dirigen a Jesús: «¡Maestro, maestro, nos hundimos!» En Mc es un reproche; en Mt es un grito al Señor.

Parecidas variantes advertimos comparando la frase que dirige Jesús a los discípulos: Mc: «¿Por qué estáis con tanto miedo? ¿Cómo no tenéis fe?»; Mt: «¿Por qué tenéis miedo, hombres de poca fe?». Lc no les echa en cara ni el miedo ni la falta de fe; sólo les pregunta: «¿Dónde está vuestra fe?».

El relato, que tiene todos los visos de ser un *midrás*, no ofrece más problemas literarios que el de su origen documental. Si admitimos que ya en su redacción original era un *midrás* con finalidad docente, la intención de los catequistas de la comunidad la descubrimos en la pregunta final: «¿Quién es éste que manda a los vientos y al agua y le obedecen?». Al mismo tiempo el catequista da una pista a sus lectores/oyentes para que encuentren la respuesta: desde la fe vivida en compañía de Jesús, aunque esté dormido.

Podemos preguntarnos por las circunstancias que estarían atravesando las primeras comunidades y que les llevarían a leer este relato con una perspectiva existencial, más encarnada en sus vidas, y no sólo como memoria de un episodio de la vida de Jesús. Los elementos literarios que enmarcan la narración (lago, orilla, barca, borrasca, viento, oleaje) nos orientan hacia una interpretación simbólica. Es un signo más para descubrir la identidad de Jesús y así, desde la fe, encontrar la respuesta a la pregunta: «¿Quién es éste?».

X. Léon-Dufour cree que en la base del relato subyacen algunas experiencias de los evangelizadores en sus andanzas por el Mediterráneo. Pablo relaciona su actividad misionera con peligros en el mar, naufragios, etc. Y reafirma que estos peligros no le impedirán llevar adelante su tarea: «Tres veces naufragué; un día y una noche pasé en alta mar» (2 Co 11,25).

5.2. El poseso de Gerasa. «¿Qué tengo yo contigo, Jesús?» (8,26-39)

[26]Arribaron a la región de los gerasenos, que está frente a Galilea. [27]Al saltar a tierra, salió del pueblo a su encuentro un hombre, poseído por los demonios, que hacía mucho tiempo que no llevaba ropa, ni moraba en una casa, sino entre los sepulcros.

[28]Al ver a Jesús se echó a sus pies y gritó con fuerte voz: «¿Qué tengo yo contigo, Jesús, hijo de Dios Altísimo? Te suplico que no me atormentes.» [29]Lo decía porque Jesús había mandado al espíritu inmundo que saliera de aquel hombre. Y es que en muchas ocasiones se apoderaba de él; y, aunque le sujetaban con cadenas y grillos para custodiarlo, rompía las ligaduras, y el demonio lo empujaba a lugares inhóspitos. [30]Jesús le preguntó: «¿Cómo te llamas?» Él contestó: «Legión»; (porque habían entrado en él muchos demonios). [31]Y le suplicaban que no les mandara irse al abismo.

[32]Había allí una gran piara de puercos que pacían en el monte. Ellos le suplicaron que les permitiera entrar en ellos. Jesús se lo permitió. [33]Los demonios salieron de aquel hombre y entraron en los puercos. Entonces y la piara se arrojó al lago de lo alto del cantil y se ahogó.

[34]Cuando los porqueros vieron lo que había pasado, huyeron y lo contaron por el pueblo y por las aldeas. [35]La gente salió entonces a ver lo que había ocurrido. Cuando llegaron donde Jesús, encontraron al hombre del que habían salido los demonios, sentado, vestido y en su sano juicio, a los pies de Jesús; se llenaron de temor. [36]Los que lo habían visto, les contaron cómo había sido salvado el endemoniado. [37]Entonces toda la gente del país de los gerasenos le rogaron que se alejara de ellos, porque estaban poseídos de gran temor. Jesús subió a la barca y regresó.

[38]El hombre de quien habían salido los demonios le pidió quedarse con él; pero Jesús le despidió, diciendo: [39]«Vuelve a tu casa y cuenta todo lo que Dios ha hecho contigo.» Y recorrió el pueblo proclamando todo lo que Jesús había hecho con él.

Los sinópticos narran este episodio. Cualquiera que sea la versión que queramos analizar tropezamos con muchas dificultades, tanto en la localización del episodio como en su estructura literaria y en su interpretación. Algunos comentaristas se limitan simplemente a señalar

las coincidencias y diferencias entre las tres redacciones. J. Meier acepta el relato de Mc como el más primitivo y del que dependen Mt y Lc; pero dice que es difícil determinar su forma primitiva. En la versión de Mc distingue entre la curación del poseso y la anécdota de los cerdos que se arrojan por el acantilado. Según él este episodio fue adjuntado al exorcismo en fechas posteriores a la redacción de Mc. Y comenta que es el «único milagro conectado directamente con una ciudad de la Decápolis» (*o.c.*, II/2, pág. 751).

La localización en Gerasa no está bien atestiguada; unas lecturas hablan del país de los gerasenos, otras de los gadarenos, otras de los gergesenos, gergesinos, gerguistenos.

Acerca de la intencionalidad que pudo tener el primer redactor de este episodio, algunos creen que pudo reflejar algún recuerdo de la predicación de Jesús o de alguno de sus discípulos, en una comarca poblada por no judíos.

Sobre la realidad histórica del episodio, el texto de Lc no aporta ningún detalle que nos pudiera acercar a ella. La explicación tendremos que buscarla no por la historicidad, sino por otro camino. Lc ha mantenido la unidad de esta pequeña sección sinóptica. En dos episodios de la misma encontramos alguna expresión sobre la identidad de Jesús. En este relato, tanto en la versión de Lc como en la de Mc y Mt, el redactor intenta dar una respuesta sobre quién es Jesús puesta en boca del poseso. Pero pensamos que estas palabras más que expresar un sometimiento de los demonios a la persona de Jesús, son una profesión de fe de la comunidad cristiana, una respuesta dentro de la comunidad: hasta los mismos demonios reconocen la divinidad de Jesús de Nazaret. «Afirmar que aquí tenemos exactamente lo que un endemoniado "histórico" dijo al Jesús histórico en una ocasión específica es dar prueba de notable credulidad» (J. Meier, *o.c.*, II/2, pág. 753).

En conclusión:

- En este episodio hay que separar la curación y el episodio de los cerdos.
- La localización más aceptable es "la región de los Gerasenos".
- La curación responde a la pregunta clave de estos episodios: Jesús de Nazaret es uno que tiene poder sobre los demonios, como ha demostrado tenerlo sobre las fuerzas de la naturaleza.

- El episodio de los cerdos fue anexionado posteriormente por algún creyente o algunos creyentes de origen judío subrayando las líneas humorísticas del mismo.
- No podemos descartar que el relato de Lc en su conjunto tuviera la intencionalidad de afirmar la predicación del evangelio en tierras de gentiles. Mediante la predicación del Evangelio se destruye en tierra de gentiles el poder de los demonios.
- Sobre el fondo histórico, aun limitándonos al exorcismo, poco se puede decir en el estadio actual de la exégesis de este episodio. Todo él rezuma composición midrásica.

5.3. Respuesta a través de dos signos: Curación de la mujer, que sufre una hemorragia y devolución de la vida a la hija de Jairo (8,40-56)

40Cuando regresó Jesús, la muchedumbre le recibió con agrado, pues todos le estaban esperando. 41Llegó entonces un hombre, llamado Jairo, que era jefe de la sinagoga, y, cayendo a los pies de Jesús, le suplicaba entrara en su casa, 42porque su hija única, de unos doce años, se estaba muriendo. Mientras iba, la gente le oprimía.

43Una mujer que padecía flujo de sangre desde hacía doce años, y que no había podido ser curada por nadie, 44se acercó por detrás y tocó la orla de su manto; y, al punto, se le detuvo la hemorragia. 45Jesús preguntó: «¿Quién me ha tocado?» Como todos lo negaban, dijo Pedro: «Maestro, las gentes te aprietan y te oprimen.» 46Pero Jesús contestó: «Alguien me ha tocado, porque he sentido que una fuerza ha salido de mí.» 47Viéndose descubierta, la mujer se acercó temblorosa y, postrándose ante él, contó delante de toda la gente por qué razón le había tocado, y cómo al punto había sido curada. 48Él le dijo: «Hija, tu fe te ha salvado. Vete en paz.»

49Estaba todavía hablando, cuando uno de casa del jefe de la sinagoga llegó diciendo: «Tu hija está muerta. No molestes ya al Maestro.» 50Jesús, que oyó el comentario, le dijo: «No temas; basta con que tengas fe y se salvará.» 51Al llegar a la casa, no permitió entrar con él más que a Pedro, Juan y Santiago, y al padre y a la

madre de la niña. [52]Todos la lloraban y se lamentaban, pero él dijo: «No lloréis, no ha muerto; está dormida.» 53Los presentes se burlaban de él, pues sabían que estaba muerta. 54Pero él, tomándola de la mano, dijo en voz alta: «Niña, levántate.» 55Entonces retornó el espíritu a ella y, al punto, se levantó. Jesús mandó que le dieran de comer. 56Sus padres quedaron estupefactos, y él les ordenó que no comentaran con nadie lo que había pasado.

Este relato, recogido por los sinópticos, está compuesto también por dos episodios entrelazados. Lc los presenta como un relato único en el que concurren dos acciones de Jesús: la curación de una mujer con flujo de sangre y la devolución de la vida a la hija de Jairo.

La *Sinopsis* analiza las dos partes del relato por separado, intentando descubrir la estructura que tenía cada una en los documentos anteriores. Meier limita su análisis a la posible tradición de la que depende la redacción de Mc. Se considera que la de Mc es anterior a la de Mt y Lc. Parece también que las dos partes tuvieron en un principio vida independiente hasta que Mc o un redactor anterior las unió construyendo un relato seguido. Desde esta base a la que ha llegado la crítica literaria se plantea la pregunta de hasta dónde la unión de las dos partes del relato refleja la realidad histórica. Mt ha abreviado el relato de Mc. Lc sigue casi al pie de la letra a Mc. Como reconoce Meier: «Los textos mateano y lucano son importantes para estudiar las teologías redaccionales de los evangelistas, pero de ninguna ayuda para investigar acerca de la tradición histórica que pueda estar en la base de este relato» (*o.c.* II/2, pág. 891).

Anotamos primero las variantes introducidas por Lc para llegar a la posible intención del evangelista al situar el relato en esta sección. Una primera intención fue, sin duda, mantener estas “memorias” de hechos de Jesús y presentarlos como signos que lleven a los lectores a un conocimiento cada vez más profundo de su persona. Es decir, ir dando respuesta a la pregunta clave de toda la sección: «¿Quién es éste?».

Enumeramos en forma simple las modificaciones de Lc sobre el texto de Mc. Luego intentamos deducir de estas variantes la “teología lucana”. Distinguimos, por claridad del análisis, los dos episodios.

1. Modificaciones de Lc

a) Relato de la mujer curada de la hemorragia

- En la introducción a todo el relato: la muchedumbre acoge con agrado el regreso de Jesús. Todos estaban esperándole. Lc no detalla ni el lugar ni el momento de estos sucesos. El relato queda sin contornos precisos. Interesa el hecho, el signo. Mc, en cambio, ha precisado estos detalles (Mc 5,21).
- La mujer hacía doce años que sufría flujo de sangre y no había podido ser curada por nadie. Lc suaviza la expresión de Mc más dura contra los médicos (Mc 5,26).
- Lc personaliza el contacto de la mujer con Jesús. Redacta así la pregunta de Jesús: «¿Quién me ha tocado?». Mc, en cambio, redacta la pregunta no tanto sobre la persona de Jesús cuanto sobre los vestidos: «¿Quién me ha tocado los vestidos?» (Mc 5,30). Después, ante la precisión de Pedro de que las gentes la aprietan y le oprimen, hace que Jesús repita la pregunta con unas expresiones que insisten en el contacto de la persona: «Alguien me ha tocado, porque he sentido que una fuerza ha salido de mí». En Mc falta esta segunda frase de Jesús. Es una clara modificación de Lc sobre el texto de Mc, quien limitaba el hecho a una simple constatación del evangelista: «Pero él miraba a su alrededor para descubrir a la que lo había hecho» (Mc 5,32).
- A la pregunta de Jesús, en Lc es sólo Pedro quien responde ante la negativa de la gente. Mc, en cambio, pone la respuesta en boca de los discípulos.
- Lc hace que sea la mujer la que explique "por qué motivo le había tocado y cómo había quedado sana al instante".

b) Devolución de la vida a la hija de Jairo

- Jairo, el padre de la niña, es «el jefe de la sinagoga», no «uno de los jefes», que dice Mc.
- La hija de Jairo, según Lc, es hija única (*monogenes*) y tiene como unos doce años. Coincidencia con los años que lleva la mujer con el flujo de sangre.

- Mc sólo deja entrar con Jesús en la casa de Jairo a Pedro, Santiago y Juan, su hermano. Lc, en cambio, por lógica, hace que los acompañen el padre y la madre de la niña. Y cambia el orden en la numeración de los apóstoles: Pedro, Juan y Santiago. Es habitual, tanto en Lc como en el cuarto evangelio, citar a Juan inmediatamente después de Pedro (ver 9,28; 22,8; Hch 1,1.3.11.13; 4,13.19; 8,14).
- Lc añade también el motivo por el que la gente se burla de Jesús: ha dicho que la niña no ha muerto, sino que duerme. Ellos saben que la niña ha muerto.
- A la orden dada por Jesús «niña, levántate», y antes de decir que la niña se levantó, Lc añade: «retornó el espíritu a ella».
- La anotación final es también propia de Lc: «y ordenó que se le diera de comer» a la niña.

Antes de intentar descubrir a través de las modificaciones sufridas por el texto de Lc la posible intencionalidad catequética del evangelista, nos preguntamos por los elementos comunes de los dos signos.

Las agraciadas por las acciones de Jesús son dos mujeres: una niña, hija de Jairo, que está enferma y al borde de la muerte, y otra, mujer adulta, enferma a causa de una prolongada hemorragia. Que sean dos mujeres las que van a experimentar los nuevos signos de Jesús no debe extrañarnos. En este evangelio es en el que aparecen más mujeres relacionadas con la vida de Jesús.

Las dos mujeres están marcadas por el número doce. La coincidencia en el número puede ser una simple casualidad. El dato figuraba ya en el documento base. Lc lo mantiene. No parece que tenga aquí ningún significado especial.

2. Aproximación a la teología lucana

Introducción general a todo el relato

Lucas no sitúa el relato en ningún lugar preciso. Pero subraya que la muchedumbre recibe a Jesús «con agrado». El verbo usado por Lc (*apodechomai*) significa recibir a uno casi con honores. La alegría recorre a la multitud porque «todos le estaban esperando». Dado que Lc es el único que introduce esta nota en la presentación del relato, podemos pensar que la muchedumbre muestra una disposición bá-

sica de alegría y esperanza ante los signos de Jesús. Es una pista que da a sus lectores: para comprender los signos de Jesús hay que tener una disposición positiva, de gozo y esperanza (ver Flp 4,4-5).

Hemos anotado en el relato de la enferma de hemorragia que Lc suaviza el juicio de Mc 5,26 sobre los médicos. La ampulosa frase con que Mc remacha el perjuicio que ha sufrido esta mujer («había sufrido mucho con muchos médicos y había gastado todos sus bienes sin provecho alguno, antes bien, yendo a peor») queda reducida en Lc a una suave y simple constatación: «no había podido ser curada por nadie». Hay quienes aprovechan esta modificación lucana para reafirmar que el evangelista es «Lucas, el médico querido» que nombra Pablo en Col 4,14 (véase también 2 Tm 4,11; Flm 24). Hipótesis que no tiene fundamento.

Más interesante es la pequeña modificación que Lc introduce en el texto de Mc al redactar las frases de los vv. 45-46. Comparamos los dos textos:

Mc 5,30	Lc 8,45-46
¿Quién **me** (*complemento indirecto*) ha tocado los vestidos?	¿Quién **me** (*complemento directo*) ha tocado?
Él miraba a su alrededor para descubrir a la mujer que lo había hecho.	Alguien me ha tocado. Porque he sentido que una fuerza ha salido de mí.

Lc suprime el complemento del verbo, los vestidos, y ocupa todo el espacio del complemento directo con el pronombre personal "me". A esta modificación se añade la inserción de la frase del v. 46, una explicación puesta en boca de Jesús y que no está en Mc. En ella Lc repite el núcleo de la frase: verbo y complemento directo («Alguien me ha tocado»). En Mc esta explicación de Jesús está reducida a una nota del evangelista.

Estamos en el relato de un signo de Jesús. Estas pequeñas (aparentemente) variantes introducidas por Lc nos ayudan para descubrir que los hechos de Jesús se convierten en signos por la unión que tienen con su persona.

En Mc son los discípulos quienes responden a Jesús. En Lc responde Pedro. Este detalle nos pondría en la pista sobre la fecha de composición de este evangelio: finales del s. I, cuando la figura de

Pedro estaba ya consolidada como portavoz del grupo de discípulos y "epíscopo" (vigilante) de las iglesias. Los discípulos en Mc son testigos del signo de Jesús. Lc probablemente quiere valorar el signo presentando al portavoz de la comunidad como testigo cualificado. Esta valoración de Pedro, testigo de un signo de Jesús, la encontramos en otros textos que presentan a Pedro acompañado de otros discípulos (Lc 8,5; 9,28; 22,8; Hch 1,13; 3,1.3.11; 4,13.19; 8,14).

En Mc la explicación del signo la da la mujer; lo hace de forma breve: «La mujer se acercó atemorizada y temblorosa, se postró ante él y le contó toda la verdad». Lc amplía la explicación: «la mujer se acercó temblorosa y, postrándose ante él, contó delante de todo el pueblo por qué razón le había tocado y cómo al punto había sido curada».

En el texto base se anotaba ya el sentido de la experiencia religiosa. Es una constante bíblica: el ser humano ante los signos de Dios, o del Señor, experimenta asombro, temor. No creo que estos sentimientos de temor y temblor obedezcan al miedo de la mujer por haber trasgredido la ley que le obligaba a evitar el contacto físico con otras personas (ver Lv 15,25-28). Es el temor religioso ante un signo de la divinidad. Lc además resalta el valor de este evento como signo: la narración del hecho ante todo el pueblo.

Cierran el relato unas palabras de Jesús que mantienen los sinópticos: «Hija, tu fe te ha salvado». Y añade Lc, con Mc: «Vete en paz». La salvación está relacionada con la fe. Lc ha omitido la frase de Mc «y queda curada de tu enfermedad». Notemos, finalmente, el apelativo, que estaba en el documento base, con que Jesús se dirige a la mujer: «Hija».

Relato de la devolución de la vida a la hija de Jairo

Lucas lo aprovecha como relato de un signo de resurrección. En él, efectivamente, encontramos los verbos claves de los relatos de resurrección: *egeirô* ("despertar", "resucitar") y *anístemi* ("hacerse presente", "ponerse de pie"). Además aporta una idea de la catequesis oral y de la teología paulina: la muerte del creyente no es un hecho definitivo, sino que es un sueño y que refleja un estado bastante primitivo de la tradición en que se esperaba la resurrección de los justos en un futuro próximo, que reflejan las primeras cartas de Pablo (1 Ts 4,16-17 y 1 Co 15,51).

Finaliza este segundo relato con una aceptación del signo de la resurrección: todos «quedan estupefactos». Pero hay una parte de la conclusión que llama la atención: ¿Por qué los padres y los testigos de este signo, tanto en Mc como en Lc, reciben la orden de no dar a conocer el hecho? Resulta difícil de entender. Y más si lo comparamos con la recomendación que recibe, en el relato anterior, el poseso de Gerasa. La redacción de Mt suprime esta orden y termina con lo que uno esperaría tratándose de signos del Reino de Dios: «Y esta noticia [vuelta de la niña a la vida] se divulgó por toda la comarca» (Mt 9,26).

En toda esta sección de los signos hemos ido descubriendo la respuesta a la pregunta sobre quién es Jesús de Nazaret: es alguien que tiene autoridad sobre el viento y el mar, sobre los demonios o poderes intermedios, sobre las enfermedades e incluso sobre la muerte; mejor, sobre la vida.

Nota previa a la sección 9,1-50

Son varios los comentaristas que consideran que en 9,1 se inicia una nueva sección de este evangelio, pues cambia el escenario y el tema. Todo el cap. 9 forma «un bloque impresionante que converge hacia la exaltación de la persona de Jesús» (B. Rigaux, pág. 140). La primera impresión que uno tiene es que estamos ante un conjunto heterogéneo, como si Lc hubiera querido recoger aquí, al final del camino de Jesús por Galilea, unos datos complementarios que conservaban tanto Mc como Mt. Pero, si comparamos los textos de los tres evangelios, advertimos que Lc no mantiene la secuencia de hechos de Jesús que figuran en Mc y en Mt. Nos encontramos con una construcción de Lc, que aprovecha materiales comunes a Mc y Mt, organizados "por su orden". Mc y Mt los distribuyen por otras partes de sus escritos. Creo que en toda esta sección continúa la gran catequesis de Lc sobre la identidad de Jesús. No es un bloque aislado. La pregunta sigue: ¿Quién es éste?

Además, en este bloque descubrimos una estructura llamativa: una alternancia entre las respuestas y las nuevas preguntas sobre la identidad de Jesús. Lc conoce las preguntas y las dudas de los creyentes de algunas comunidades. Ahora prolonga su catequesis para seguir dando respuestas y aclarando dudas.

Una primera *respuesta* la deben llevar los delegados por el mismo Jesús: los Doce, que han recibido la misión de aclarar quién es Jesús en sus acciones y en su estilo de vida. La respuesta es una Buena Noticia.

Nueva *pregunta* sobre la identidad de Jesús planteada por una autoridad política, que se considera a sí misma con capacidad para enjuiciar la palabra profética que le resulta molesta. La pregunta la pone Lc en boca de Herodes: «¿Quién es, pues, éste?»

Serán también los "apóstoles" quienes lleven la *respuesta* ante la gente. En la respuesta está incluida la misma persona de Jesús. Un gesto significativo, respuesta elocuente, es alimentar a la muchedumbre. Un gesto que evoca la fracción del pan en la comunidad. De esta forma se va perfilando la explicación sobre la identidad de Jesús.

A continuación, y como apoteosis de la evangelización por Galilea, Lc coloca en boca de Jesús la gran *pregunta*: «¿Quién dice la gente que soy yo... y quién decís vosotros que soy yo?» Y le sigue la gran *respuesta* que da el Padre: «Éste es mi Hijo, mi Elegido».

Entre las preguntas y respuestas Lc intercala unas referencias a la pasión, muerte y resurrección de Jesús, a su seguimiento y al puesto que se puede ocupar en el Reino de Dios. Complementos necesarios para redondear el conocimiento de la identidad de Jesús de Nazaret.

5.4. Los Doce llevan la respuesta por las aldeas: Jesús es la Buena Noticia (9,1-6)

9 1Jesús convocó a los Doce y les dio autoridad y poder* sobre todos los demonios, así como para curar dolencias. 2Después los envió a proclamar el Reino de Dios y a curar; 3pero antes les dijo: «No toméis nada para el camino: ni bastón, ni alforja, ni pan, ni plata; ni tengáis dos túnicas cada uno. 4Cuando entréis en una casa, quedaos en ella hasta que os marchéis de allí. 5Y si algunos no os acogen, salid de aquel pueblo y sacudid el polvo de vuestros pies en testimonio contra ellos.» 6Partieron, pues, y recorrieron los pueblos, anunciando la Buena Nueva y curando por todas partes.

V. 1 Mejor, siguiendo el orden del griego: poder y autoridad (*dynamis – exousia*).

Lc se aparta de Mc. Narra la misión de los Doce. Deja para más adelante el envío del grupo de los setenta y dos discípulos, cuando Jesús haya emprendido la subida a Jerusalén.

Los Doce, en virtud del envío que reciben, llevan la noticia sobre la persona de Jesús. En un principio la misión consiste en proclamar el Reino de Dios. Al final, una vez expuesto el contenido de la misión, el anuncio del Reino se transforma en Buena Noticia, en Evangelio. En la catequesis primitiva el anuncio de la persona de Jesús se designa con el sustantivo "evangelio" (ver Mc 1,1). Lc no emplea este sustantivo, sino el verbo "evangelizar". El contenido es el mismo: anuncio o proclamación de la persona de Jesús.

En la fase de la redacción de este evangelio el grupo de los Doce se ha consolidado ya. Los Doce son los legítimos transmisores del mensaje de Jesús y de su persona; están capacitados para responder a la pregunta "quién es éste".

Los Doce reciben unas credenciales o unos poderes en cuanto enviados (apóstoles) de Jesús. Lc lo expresa con el binomio poder y autoridad (*dynamis* - *exousia*). El poder (*dynamis*, que otras veces se traduce por "fuerza") en la obra lucana está ligado al Espíritu: Lc 1,35; 24,49; Hch 1,8; 10,38. En estos tres textos la *dynamis* está en un contexto de misión o anuncio del Evangelio. En Lc 1,35 van unidos el Espíritu y el poder para que se realice la concepción del Hijo de Dios en el seno de María de Nazaret. Por tanto aquí, en el texto de Lc, el poder está relacionado directamente con la misión de los Doce, para que expliquen rectamente quién es este Jesús.

Además del poder, Jesús entrega a los Doce "autoridad" (*exousia*). En Hch 1,7-8 estos dos substantivos forman un binomio: la autoridad pertenece al Padre, que es el moderador de los tiempos; el "poder" lo reciben los apóstoles como componente de su misión.

Lc expresa aquí el traspaso de poderes o credenciales de Jesús a los Doce para así garantizar la explicación que llevan sobre la persona de Jesús; esto es "proclamar el Reino de Dios". Con este traspaso de credenciales los Doce son enviados a "curar". Se cierra la noticia de la misión reafirmando que los Doce la cumplen: «recorrieron los pueblos, anunciando la Buena Noticia y curando por todas partes».

Además de estas credenciales, los Doce reciben unas consignas que marcarán su comportamiento y que debían formar parte del equipaje de los primeros misioneros. Cada evangelista introdujo en

el texto base las modificaciones por mor de la claridad para sus propios lectores. Lc, por ejemplo, como Mt, no les permite llevar bastón para el camino; en cambio Mc sí. ¿Por qué? ¿Porque el texto de Mc evoca el éxodo de Egipto, Ex 12,11? La moneda que no deben llevar en el camino, en Lc se designa con nombre griego "plata" (*argyrion*); en Mc es nombre romano, "bronce" o "calderilla" (*chalkos*), y Mt, para que no haya dudas, enumera los tres tipos de monedas: oro (*chrisos*), plata (*argyros*) y bronce (*chalkos)*.

Las consignas marcan el talante de los enviados. Los Doce deben presentarse tanto en su porte como en su discurso como si fueran el mismo Jesús. En su estilo de vida y en sus hechos dan una respuesta a la pregunta central: así es Jesús de Nazaret, el que anuncia la Buena Noticia y reparte salud por todas partes.

Quizás tenemos en esta sección unas directrices elaboradas en las primeras comunidades. Había que reactivar el estilo de Jesús para que la gente los viera como enviados o apóstoles de Jesús. Pablo recuerda también estas consignas: «Que nos tengan los hombres como servidores de Cristo y administradores de los misterios de Dios... Aunque hayáis tenido diez mil pedagogos en Cristo, no tenéis muchos padres. He sido yo quien, por el Evangelio, os engendré en Cristo Jesús» (1 Co 4,1.15-16). Y «las características del apóstol se vieron cumplidas entre vosotros: paciencia perfecta en los sufrimientos, signos, prodigios y milagros» (2 Co 12,12; ver también 2 Co 6,1-10).

5.5. Herodes pregunta: ¿Quién es éste? (9,7-9)

[7]Se enteró el tetrarca Herodes de todo lo que pasaba y estaba perplejo, porque unos decían que Juan había resucitado de entre los muertos; [8]otros, que Elías se había aparecido, y otros, que uno de los antiguos profetas había resucitado. [9]Herodes comentó: «Yo decapité a Juan. ¿Quién es, pues, éste de quien oigo tales cosas?» Y esperaba una ocasión para verle.

Lc omite aquí el relato de la muerte de Juan Bautista; la ha contado, a su estilo, en 3,19-20. Mc (6,17-29) y Mt (14,3-12) la incluyen en este contexto. Mc la narra con todo lujo de detalles; Mt, de forma más concisa. Herodes recibe en Lc el título de "tetrarca", precisan-

do así el de “rey” que le atribuye Mt, si bien los romanos nunca otorgaron este título a Herodes.

El tetrarca está inquieto por las noticias que le llegan sobre Jesús de Nazaret. Lc pone en boca de Herodes la pregunta clave de toda la sección: «¿Quién es éste?» Entre la gente hay respuestas dispares: que Jesús es un resucitado, es decir, Juan Bautista; que es un profeta, es decir, Elías que ha regresado de su lugar desconocido; que es un antiguo profeta que ha vuelto a la vida.

Herodes sabe que la primera respuesta no puede ser verdad, porque él mandó decapitar a Juan. Las otras opiniones de la gente le inquietan. La pregunta queda de momento sin respuesta. En Lc 23,8 volverá el tetrarca a buscar la respuesta. Ahora, según anota Lc, «buscaba verle». Herodes tenía sus miedos. Sólo en una entrevista personal podía salir de dudas.

El evangelista está insinuando el camino para encontrar la respuesta sobre la identidad de Jesús: el encuentro personal con él en el camino.

5.6. Jesús, con los Doce, dan una respuesta (9,10-17)

[10]Cuando los apóstoles regresaron, le contaron cuanto habían hecho. Él, tomándolos consigo, se retiró aparte, a una población llamada Betsaida. [11]Pero la gente lo supo y le siguieron. Él los acogía, les hablaba del Reino de Dios y curaba a los que tenían necesidad de ser curados.

[12]Como el día había comenzado a declinar, se le acercaron los Doce y le dijeron: «Despide a la gente para que vayan a los pueblos y aldeas del contorno y busquen alojamiento y comida, porque aquí estamos en un lugar deshabitado.»

[13]Él les dijo: «Dadles vosotros de comer.» Pero ellos respondieron: «No tenemos más que cinco panes y dos peces, a no ser que vayamos nosotros a comprar alimentos para toda esta gente.» [14](Es que había como cinco mil hombres.) Jesús dijo entonces a sus discípulos: «Haced que se acomoden por grupos de unos cincuenta.» [15]Lo hicieron así y acomodaron a todos. [16]Tomó entonces los cinco panes y los dos peces y, levantando los ojos al cielo, pronunció sobre ellos la bendición, los partió y se los fue dando a los discípulos para que, a su vez, se los sirvieran a la gente.

[17]Comieron todos hasta saciarse, y se recogieron doce canastos con los trozos que les habían sobrado.

El relato, mal llamado "multiplicación de los panes", evocaba la memoria de algún acontecimiento de la vida de Jesús. Debía de ser un recuerdo fuerte, quizás por estar unido en la catequesis primitiva con la parte central de sus reuniones comunitarias, la fracción del pan. Su recuerdo lo han recogido los cuatro evangelistas, y Mc y Mt por partida doble. En el relato de Lc distinguimos dos partes: la introducción y la narración del reparto de los panes y los peces.

La *introducción* (vv. 10-11) sitúa el marco del acontecimiento. Lc ha introducido pequeñas variantes en el texto base. Al anotar el lugar donde va a suceder el episodio, en vez de decir, como Mt, que se retiraron (los Doce y Jesús) «a un lugar desierto», los encamina «hacia una ciudad llamada Betsaida». Y sobre el tema de la enseñanza que va impartiendo Jesús a las gentes, Lc añade que les hablaba del Reino de Dios. La indicación lucana del lugar ha presentado alguna dificultad: ¿dónde se realizó este signo de Jesús: en ciudad o en descampado? Estas dudas en la transmisión del recuerdo de este hecho nos están indicando que quizás tenemos aquí un relato muy elaborado desde la catequesis primera y que desborda toda posible localización.

Lc presenta además a los que van a ser testigos de este nuevo signo: los apóstoles, que han regresado de la misión e informan a Jesús del resultado de su tarea, y la gente, que acude al encuentro de Jesús. El evangelista indica sucintamente la preparación de esta gente para el signo: es acogida por Jesús, reciben el anuncio del Reino de Dios. Por tanto el signo está relacionado con el tema del Reino, y además «Jesús curaba a los que tenían necesidad de ser curados».

Estas breves líneas componen uno de tantos sumarios típicos de este evangelista. Sirven para empalmar hechos que en su fuente estaban separados por otros relatos intermedios (ver Mc 6,17-29).

Antes ya advertimos la diferencia de Lc al situar este episodio: Jesús se retiró aparte con los apóstoles hacia una ciudad llamada Betsaida. En Mc Jesús se los lleva a un lugar solitario (Mc 6,32). En Mt también se los lleva Jesús «en una barca aparte, a un lugar solitario» (Mt 14,13). Estos dos evangelistas encuadran el relato del reparto de los panes y los peces con más realismo que Lc. Si Lc los ha hecho ir hacia la ciudad, ¿por qué luego hace que los Doce digan a Jesús que despida a la gente para que vayan a los pueblos... «porque aquí

estamos en un lugar deshabitado»? Una respuesta sería que Lc no dice expresamente que entraran en Betsaida, sino que iban “hacia” (*eis*) Betsaida. El camino sería solitario... Pero dado lo detallista que es Lc en las modificaciones que introduce en el texto base, es mejor pensar que Lc está construyendo un nuevo marco de este relato: lo sitúa dentro o en los alrededores de una ciudad, es decir, dentro de la vida ordinaria de la gente.

La *narración*. Reconocen los comentaristas que Lc ha construido mejor el relato al omitir o cambiar datos de su fuente. Las modificaciones introducidas por Lc son las siguientes:

- Con Jesús están los Doce, no los discípulos. Los Doce adquieren protagonismo en esta acción de Jesús.
- Introduce pequeñas modificaciones al indicar el motivo para despedir a la gente: alojarse y encontrar provisiones. Mc y Mt sólo dicen que los despida para que puedan ir a las aldeas y pueblos y comprarse comida.
- Mc hace que la gente se agrupe por «grupos de comensales»; Lc en cambio los distribuye por grupos de cincuenta.

Como omisiones en el texto de Lc anotamos:

- El cálculo del coste de los panes, si los tuvieran que comprar los Doce.
- La pregunta de Jesús: «¿cuántos panes tenéis?»

Algunas de esas modificaciones lucanas pudieron obedecer a motivos que a nosotros se nos escapan. De todos modos, el resultado es un texto más ligero que el de Mc y está mejor construido literariamente. Opino que Lc ha introducido estos cambios, que pueden parecer meramente literarios, para que el núcleo narrativo no quede oscurecido por detalles accesorios.

El resto del relato de este signo, tal como lo ha redactado Lc, contiene estos elementos:

- Momento del signo: «El día había empezado a declinar».
- La respuesta de Jesús al ruego de los Doce de que despida a la gente: «Dadles vosotros de comer».

- Lo poco que tienen: cinco panes y dos peces, frente al gentío: cinco mil hombres, sin contar mujeres y niños, según el modo bíblico de contar las masas.
- La gente se acomoda (*kata-klinô*) por grupos (*klisia*) de unos cincuenta. ¿Ha buscado Lc una relación entre el verbo "*kata-klinô*" y el sustantivo "*klisia*", del mismo radical? Este juego de palabras es propio de Lc; Mc emplea también un verbo compuesto de "*klino*" (*ana-klinô*), pero la distribución de la gente la organiza de otro modo. Lo curioso es que el sustantivo "*klisia*" designa el triclinio que se usaba en las comidas grecorromanas: los comensales comían reclinados. Más tarde este significado específico se debilitó y el sustantivo indica comida en grupo. ¿O estará describiendo Lc una comida en común de los creyentes en una casa de una ciudad, es decir la "fracción del pan"?
- La fórmula previa a la distribución emplea los mismos verbos de la institución de la Eucaristía: Jesús tomó los panes, levantó los ojos, pronunció la bendición, los partió y los dio para que los repartieran (ver Lc 22,19 y par.).
- El reparto por medio de los discípulos y no sólo los Doce.
- La cantidad de sobras: doce canastos. Los trozos sobrantes reciben el nombre de "*klasmata*", tanto en Lc como en Mc.

Atendiendo al núcleo del relato conservado íntegro por Lc, resulta difícil no ver una clara referencia a la fracción del pan. En primer lugar, los verbos que describen la acción de Jesús coinciden con los del relato de la institución de la Eucaristía. En segundo lugar, el momento del día en que ocurre el hecho. Mc y Lc dicen: «el día había comenzado a declinar» (*he de hemera erxato klinein*). Esta construcción casi idéntica aparece en 24,29: «atardece y el día ya ha declinado» (*kai kekliken ede he hemera*), en el episodio de los discípulos de Emaús, relato de claro contenido eucarístico.

Esta referencia a la fracción del pan no quita que los catequistas de las primitivas comunidades elaboraran un *midrás* eucarístico sobre la base de la evocación de un hecho de Jesús. Luego el relato se intercaló en dos catequesis distintas. En la primera redacción del hecho de Jesús pudo influir el episodio de Eliseo (2 R 4,42-44). El relato base de los evangelios coincide en algunos elementos con el de

Eliseo. El profeta ordena que se entreguen a la gente los veinte panes de cebada que un hombre ha ofrecido como primicias. «Se los dieron, comieron y sobró». Pero el relato de 2 R y el evangélico tienen notables diferencias.

5.7. La gran pregunta de Jesús: «¿Quién dice la gente... quién decís vosotros que soy yo?» (9,18-27)

18Estando una vez orando a solas, en compañía de los discípulos, les preguntó: «¿Quién dice la gente que soy yo?» 19Ellos respondieron: «Unos, que Juan el Bautista; otros, que Elías; otros, que uno de los antiguos profetas ha resucitado.»

20Les preguntó: «Pero vosotros, ¿quién decís que soy yo?» Pedro le contestó: «El Cristo de Dios.» 21Entonces les ordenó enérgicamente que no dijeran esto a nadie.

22Les dijo: «El Hijo del hombre debe sufrir mucho y ser reprobado por los ancianos, los sumos sacerdotes y los escribas; lo matarán y resucitar al tercer día.»

23Decía a todos: «Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz cada día, y sígame. 24Porque quien quiera salvar su vida, la perderá; pero quien pierda su vida por mí, la salvará. 25Pues, ¿de qué le sirve al hombre haber ganado el mundo entero, si él mismo se pierde o se arruina?

26«Porque quien se avergüence de mí y de mis palabras, también el Hijo del hombre se avergonzará de él cuando venga en su gloria, en la de su Padre y en la de los santos ángeles.

27«Pues de verdad os digo que algunos de los aquí presentes no gustarán la muerte hasta que vean el Reino de Dios.»

Lc abandona la secuencia de Mc (omite, por ejemplo la llamada “omisión mayor” correspondiente a Mc 6,45-8,26) y recoge unos recuerdos de Jesús conservados en la catequesis comunitaria para culminar su catequesis en torno a la identidad de Jesús. B. Rigaux califica esta sección de Lc «como un apogeo de la actividad de Jesús en Galilea».

Mc ha construido una sección literaria que algunos comentarios la consideran como la parte central de su evangelio (Mc 8,27-9,40).

En ella ha reunido la profesión de fe de Pedro, los dos anuncios de la pasión de Jesús y su resurrección, la transfiguración y los episodios conexos. Con esta sección termina Mc la evangelización de Galilea. Mt a su vez encaja estos relatos (Mt 16,13 - 17,23) en la sección narrativa previa al discurso sobre la iglesia (Mt 18,1-35).

No podemos limitar la sección al episodio de la pregunta de Jesús y la respuesta de Pedro. Con él están relacionados tanto el anuncio de la pasión como la agrupación de los *logia* sobre el seguimiento de Jesús. Se complementan y se iluminan entre sí. El relato de la llamada profesión de fe de Pedro tal como lo ha transmitido Mt, y de modo especial el relieve que se ha dado a las palabras puestas por el evangelista en boca de Jesús: «Tú eres Pedro...» (Mt 16,17-19) ha recibido tanta importancia en la historia de la exégesis y sobre todo en la teología sobre la Iglesia, que nos ha hecho pasar superficialmente tanto sobre la narración de Mc como sobre la de Lc.

El esquema de esta sección, tal como la presento, es el siguiente:

a) Situación de la escena (9,18a).
b) Preguntas de Jesús a los discípulos
   1. Respuesta de los discípulos
   2. Respuesta de Pedro
c) Precisiones a la respuesta de los discípulos y de Pedro
   1. Es el Mesías, pero paciente, siervo del Señor
   2. No es un mesías triunfal. Su seguimiento supone:
      a. negarse a sí mismo
      b. tomar su cruz cada día
      c. identificarse con él
   3. Consecuencias de este seguimiento:
      a. salvar la vida/perderla
      b. nuevo orden de valores
      c. construir el Reino de Dios ahora

a) Situación de la escena (19,18a)

Marcos y Mateo localizan el episodio en Cesarea de Filipo, al pie del Hermón, junto a la fuentes del Jordán, donde parece que hubo antiguamente un santuario. Lucas suprime esta localización. La

gran pregunta sobre la identidad de Jesús pudo y puede ocurrir en un cualquier lugar de Galilea. Lc de entrada nos previene que estamos ante un hecho importante en la vida de Jesús: está «orando a solas», como en el momento de la teofanía después de recibir el bautismo (Lc 3,21), como en medio de sus actuaciones con los enfermos (5,16) o antes de la elección de los Doce (6,12). Y no digamos antes de la pasión y muerte (19,39-46). A Lc le gusta resaltar los tiempos que empleaba Jesús "en la oración de Dios", y a veces a solas.

b) Preguntas de Jesús y respuesta de los discípulos y Pedro (9,18b-21)

Jesús pregunta primero a los discípulos quién dicen las gentes que es él. Es una pregunta extraña. ¿Por qué le interesa a Jesús la opinión de las gentes? No tiene sentido. Esto indica ya de entrada que el episodio es ficticio. Es una pregunta retórica.

La respuesta de los discípulos expone las distintas opiniones. Desde la perspectiva del autor nos damos cuenta de que son opiniones defectuosas. Las gentes le están confundiendo con personajes del pasado.

Ante esto, el evangelista hace que Jesús dirija una nueva pregunta a los discípulos: «Y vosotros, ¿quién decís que soy yo?» Detengámonos un momento. Es posible que el episodio esté basado en el recuerdo de alguna pregunta de Jesús. Pero el relato rezuma artificiosidad.

En primer lugar Jesús no necesitaba conocer la opinión de las gentes sobre su persona. Pero los creyentes de las comunidades, sí. Lógicamente en la enseñanza primitiva y en la aclaración de ideas de los discípulos, no sólo los contemporáneos de Jesús sino también los posteriores, necesitaban tener ideas claras sobre la persona de Jesús. No debe extrañarnos que en una fe débil (en la etapa de iniciación) los discípulos vieran en Jesús la presencia de un profeta, de Elías o incluso el regreso del Bautista. La formación religiosa judía de algunos cristianos favorecía esta defectuosa idea sobre Jesús. Era una fe imperfecta y débil.

De ahí que el redactor exija a los discípulos, que están conviviendo con el Señor, una respuesta más precisa. Los que conviven con Jesús deben transmitir la respuesta clara sobre la identidad de Jesús. Y el redactor del documento base la pone en boca de Pedro, responsable y portavoz del grupo.

¿Qué responde Pedro? O mejor, ¿qué respuesta pone el primer redactor en boca de Pedro? Los sinópticos la repiten en cuanto a su sentido básico, pero no en su formulación. Veamos:

Mc: «Tú eres el Cristo»
Mt: «Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios vivo»
Lc: «El Cristo de Dios»

La redacción de Mt es una confesión de fe perfecta. La fórmula primitiva está claramente ampliada. Adivinamos que así prepara las siguientes palabras de Jesús que confirman a este apóstol como piedra básica de la comunidad de los creyentes. Redacción tardía y con un objetivo claro, que podemos leer en los comentarios al texto de Mt.

La redacción de Mc es sin duda la más primitiva. Para Meier es una prueba de su posible base histórica, ya que pone en boca de Pedro el reconocimiento de un título judío, el de Cristo.

Lc ha recogido la respuesta de Mc, pero la ha modificado. Ha suprimido el pronombre "tú"; y al título mesiánico le añade el complemento "de Dios". Creo que la modificación de Lc obedece a que la fórmula primitiva no sería inteligible para unos creyentes de origen no judío. Jesús es el Cristo, el Mesías verdadero, el anunciado por Dios. La primitiva respuesta de Pedro («Tú eres el Cristo») no les debió parecer a los responsables de la catequesis una respuesta completa y clara. Así vemos cómo mas tarde Mt la completa con la confesión de la divinidad de Jesús.

Antes de que la fórmula de Mt alcanzara la redacción que nos ha llegado, se insertaron en el Documento fuente unos dichos de Jesús que aclararan la expresión de que Jesús era el Mesías. Existía el peligro de entenderlo como un mesías judío, triunfador, salvador, liberador de la opresión extranjera y finalmente restaurador del Reino de David. Por eso, antes de la pregunta a Pedro hay que perfilar las opiniones de las gentes. Este Mesías, Jesús de Nazaret, marca un camino profético distinto del de otros profetas. La experiencia diaria y la enseñanza asidua de la comunidad irían aclarando y completando la respuesta genérica primitiva.

El mandato de no decir nada a nadie (v. 21) fue incorporado muy pronto a la redacción de Mc, de donde lo tomaron los otros evangelistas. Si fue realmente así, habría que pensar que el mandato obedeció a un motivo de prudencia.

c) Precisiones a la respuesta de los discípulos y Pedro (9,22-23)

Frente a un posible mesías triunfante, los sinópticos introducen unas precisiones, casi diría que unos correctivos. Son unos *logia* que se encontraban en la catequesis primitiva. Alguno podía figurar en el documento Q.

Primera precisión: Jesús es el Mesías, pero no triunfante, sino sufriente. La redacción de Lc, que se mantiene fiel a Mc, anuncia, de entrada, el fracaso de una persona. Notemos cómo la redacción de Lc empalma este anuncio del fracaso del Mesías Jesús con la frase anterior, sin un empalme literario; al contrario de lo que hacen Mc y Mt: «y comenzó a enseñarles que...» (Mc 8,31); «Desde entonces comenzó Jesús a manifestar...» (Mt 16,21). Lc empalma el *logion* del anuncio de la Pasión mediante un participio aoristo, explicativo de lo anterior: «...que a nadie dijeran esto, diciendo que (*eipon hoti*) es preciso...» En Lc este anuncio de la pasión forma unidad literaria con la confesión de Pedro.

El Mesías de la confesión de Pedro es calificado como «el Hijo del hombre», el ser humano descrito en el poema del siervo de Isaías (52,13-53,12). Las autoridades religiosas serán las que reprobarán y harán sufrir a Jesús de Nazaret. Pero este fracaso no será definitivo. En el primer anuncio de su pasión y muerte se incluye ya la resurrección acompañada de la fórmula «al tercer día». Lc corrige así, de cara a sus lectores, la fórmula más primitiva de Mc «a los tres días», que resulta menos exacta.

Segunda precisión: Negarse a sí mismo. Ser discípulo de este Mesías no es para acceder a honores y dignidades. Requiere la negación de sí mismo, tomar su cruz cada día y así seguirle tal como uno es. Estas precisiones aclaran la identidad del Mesías expuestas no sólo a los discípulos, sino "a todos". Uno piensa que estas consignas van dirigidas a todos cuantos se sentían (y se sienten) entusiasmados por el mesianismo de Jesús.

Estos *logia* debían de circular en las comunidades como consignas aplicables a los creyentes en diversas circunstancias existenciales, pues algunas de ellas se encuentran en otros contextos de los relatos evangélicos. Son expresiones duras, pero que acercan al Jesús histórico, o, si más no, a la primitiva comunidad de creyentes, que para encontrarse con la personalidad auténtica de Jesús tuvieron que renunciar a la concepción mesiánica judía, a considerarse miembro de un pueblo elegido o a vivir cómodamente cumpliendo las normas legales y rituales de su religión.

La imagen de "tomar la cruz" con la adición de "cada día" probablemente indica la condena pública por parte de las autoridades estatales: cristianos condenados por seguir a Jesús.

Tercera precisión: seguirle. Equivale a ser discípulo de Jesús. El seguidor de Jesús debe ser consciente de estas condiciones. Los catequistas precisan que seguir a Jesús no es algo emocional, sino que debe ser consciente, tener claro a qué tipo de Jesús, el Cristo, se quiere seguir.

Es interesante analizar la construcción de este v. 23 en Lc. Empieza con una oración condicional: «si alguno quiere venir detrás de mí», con los verbos en presente y con un sintagma "venir detrás de mí" que equivale a "seguir". A continuación se exponen las condiciones de este "venir detrás", expresadas por unos imperativos aoristos (*arnesastho*, *arato*): «que renuncie, que tome» (o, más literal para reflejar el tiempo del aoristo: «que haya renunciado, que haya tomado») que indican una postura estable, adquirida; en cambio, el seguimiento se expresa mediante el imperativo presente (*akoloutheito*), que me siga, actitud de presente. Las dos primeras condiciones indicarían una actitud ya tomada en el pasado y que se mantiene. La tercera es una actitud actual, de hoy. Además el verbo "seguir" se puede expresar con el sintagma "venir detrás", como insinúa Zorell, en su diccionario s.v. *akoloutheo*. Tendríamos aquí la figura literaria de una inclusión.

Consecuencias de este seguimiento (9,24-27)

Están expresadas por tres dichos de Jesús.

Primera consecuencia: salvar la vida. El v. 24 está construido como un proverbio de valor universal, con la estructura de un paralelismo quiástico:

- El que quiera salvar su vida, la perderá
- El que pierda su vida, la salvará

¿Qué es salvar y perder la vida? El primer verso («el que quiera...») mantiene la fórmula proverbial. Pudo tener su origen en arengas militares antes de entrar en batalla: el que pretenda zafarse de la lucha, está perdido. Pero los evangelistas introducen un segundo verso al que le añaden un complemento que precisa el sentido de los verbos "perder" y "ganar". Mc ha introducido el complemento «por el Evangelio». Lc lo cambia «por mí». De esta forma queda aclarado el sentido del *logion*. En el primer verso, guardar la vida es guardársela para uno mismo, sin riesgo, y perderla es hacerla inútil. En el segundo, perder la vida es correr peligro de muerte o pérdida de cosas de la vida (los valores humanos) por Jesús, y esto es darle un nuevo sentido a la vida: salvarla. Digamos que perder y salvar tienen aquí una referencia existencial, a la vida real y actual.

El v. 25 es una explicación del anterior dicho de Jesús. El v. 26 marca un avance en el encuentro con el auténtico Mesías. El que sigue a Jesús como discípulo no debe sentir vergüenza de su enseñanza. ¿Qué quiere decir el evangelista con "avergonzarse de Jesús"? Este verbo (*epaischynomai*) lo usa Pablo en el inicio de la carta a los Romanos (1,16) y lleva como complemento "del Evangelio". En 2 Tm 1,8 el autor dice al destinatario de la carta: «No te avergüences ni del testimonio que has de dar de nuestro Señor, ni de mí». Y en la misma carta, en 2,16, dice que Onesíforo «no se avergonzó de mis cadenas, sino que, en cuanto llegué a Roma, me buscó solícitamente y me encontró». (Ver otro uso en Hb 2,11.)

"No avergonzarse de" es vivir según los valores de la enseñanza de Jesús y también dar testimonio de la fe. Lc suprime en esta frase las palabras «en esta generación adúltera y pecadora» (Mc 8,38), ininteligibles para sus lectores.

El v. 27 anuncia la presencia del Reino de Dios en el momento actual, entre los presentes. En el inicio de esta sección Lc se dirigía a todos. Ahora la noticia de la presencia del Reino de Dios la limita a algunos. Los evangelistas, cuando están redactando sus escritos, se dirigen a los creyentes de su generación.

El catequista, o ya el evangelista, está contemplando la realización del Reino de Dios en los pequeños grupos de las comunidades. Los creyentes están viendo el Reino de Dios. Al poner estas palabras en boca de Jesús, el tiempo verbal tiene que aparecer en futuro. Para el evangelista es ya presente.

5.8. La gran respuesta del Padre: «Este es mi Hijo» (9,28-36)

28Unos ocho días después de estos sucesos, tomó consigo a Pedro, Juan y Santiago, y subió al monte a orar. 29Mientras oraba, el aspecto de su rostro se mudó y sus vestidos eran de una blancura fulgurante. 30Entonces pudo verse a dos hombres que conversaban con él. Eran Moisés y Elías, 31que aparecían en gloria y hablaban de su partida, que iba a tener lugar en Jerusalén. 32Pedro y sus compañeros estaban cargados de sueño, pero permanecían despiertos, de suerte que pudieron ver su gloria y a los dos hombres que estaban con él. 33Cuando ellos se separaron de él, dijo Pedro a Jesús: «Maestro, está bien que nos quedemos aquí. Podríamos hacer tres tiendas, una para ti, otra para Moisés y otra para Elías». Pero no sabía lo que decía. 34Estaba diciendo estas cosas, cuando se formó una nube y los cubrió con su sombra. Al entrar en la nube, se llenaron de temor. 35Entonces llegó una voz desde la nube, que decía: «Este es mi Hijo, mi Elegido, escuchadle.» 36Cuando cesó la voz, se encontró Jesús solo. Ellos callaron y, por aquellos días, no dijeron a nadie nada de lo que habían visto.

El relato tradicionalmente calificado como "la transfiguración del Señor" se encuentra en los sinópticos. Es uno de los fragmentos del NT que más ha preocupado a los exegetas, tanto en el análisis y búsqueda de la fuente o fuentes que lo originaron, como por su forma literaria y sobre todo por el contenido y su posible realidad histórica. Es el marco literario que encuadra la gran respuesta sobre la identidad de Jesús de Nazaret.

Comparando el texto de Lc con los de Mc y Mt, descubrimos pronto la independencia de Lc. Es opinión común la que sintetiza la nota de la BJE a Lc 9,28: «Muchos rasgos originales delatan aquí en Lc una fuente distinta a la de Mc. Del conjunto se desprende una presentación de la Transfiguración distinta de las de Mt y Mc»

B. Rigaux contabiliza el porcentaje de coincidencia entre Lc y Mc o Mt. Pero advierte que «señalar las diferencias y los parecidos entre los tres sinópticos no basta para justificar la originalidad de Lc» (pág. 142).

Nos aproximaremos primero al texto base de los tres sinópticos; analizaremos luego las modificaciones introducidas por Lc y finalmente intentaremos situar el relato en esta amplia catequesis lucana sobre la identidad de Jesús.

1. El relato que subyace en los sinópticos es el siguiente:

a) Una breve introducción: Jesús se lleva consigo a tres apóstoles (Pedro, Santiago y Juan) y sube con ellos a un monte.

b) El evento: Jesús se transfigura (toma otra figura). Moisés y Elías conversan con Jesús. Pedro interviene: propone quedarse y hacer tres tiendas. Se forma una nube que los cubre con su sombra. Una voz sale de la nube.

c) Final: Jesús está solo.

2. Modificaciones introducidas por Lc:

a) El tiempo: Lc sitúa el evento «ocho días después de estas palabras». Mc y Mt dicen que sólo han pasado seis días. Lc no da un dato exacto, sino aproximado. Puede ser, como dicen algunos, que Lc tuviera en mente el cómputo semanal romano, mientras que Mc y Mt reflejan el judío. El dato, de todos modos, es irrelevante. Más interés tiene el que Lc relacione este evento con "estas palabras", que engloban la confesión de Pedro, el anuncio de la pasión, y las condiciones en el seguimiento de Jesús.

b) La situación existencial de Jesús: Lc indica que Jesús sube al monte a orar. Y precisamente en esta situación de oración, «mientras oraba», es cuando ocurre la teofanía.

c) Descripción de la transfiguración de Jesús: «el aspecto de su rostro fue otro» (*auton to eidos tou prosopou autou heteron*). Lucas evita el verbo "transfigurarse" (*metemorfothe*) que emplean tanto Mc como Mt.

d) Los personajes que conversan con Jesús. Lucas anota que son «dos varones» (*andres*). A continuación, mediante una oración ad-

jetiva, aclara que se trata de Moisés y Elías. Este modo extraño de presentar a los interlocutores de Jesús como dos varones nos lleva a pensar que son los mismos personajes que Lc incluye en algunos pasajes importantes de sus catequesis: en el anuncio de la resurrección de Jesús (Lc 24,4) y en la Ascensión a los cielos (Hch 1,10). En estos dos casos los dos personajes llevan vestidos resplandecientes. Nombra luego dentro de este relato a estos dos hombres (v. 32), pero evitando los nombres. Este detalle hace pensar a algunos que la identificación de los dos personajes es una aclaración interpolada en el relato original de Lc para armonizarlo con los de Mc y Mt.

e) Lc nos señala el tema de conservación de estos dos hombres con Jesús: su éxodo. Es un dato exclusivo de Lc. ¿Qué ha querido decir este evangelista con esta palabra? La mayoría de las interpretaciones traducen éxodo por "partida", con el significado de la pasión, muerte y resurrección de Jesús. El vocablo se emplea sólo tres veces en el NT: en Heb 11,22, referido a la salida de Israel de Egipto; en 2 P 1,5, referido posiblemente a la muerte del autor de la carta, o a su ausencia; y en nuestro texto. Hay que reconocer que el significado no es nada claro. Según algunos alude a la subida hacia Jerusalén. También podíamos pensar que Lc emplea el sustantivo "éxodo" con el significado tradicional de liberación de Egipto para formar un nuevo pueblo de Dios. Moisés y Elías están relacionados en la Biblia con la montaña del Sinaí, con la teofanía, fantástica en el caso de Moisés, más susurrante en el caso de Elías. La imagen de éxodo podía evocar que la misión de Jesús consiste en formar el nuevo pueblo de Dios, su Reino. La reticencia de algunos críticos que opinan que la mención de Moisés y Elías es una añadidura tardía al texto de Lc, puede levantar alguna duda sobre esta interpretación. Si se admite, el uso del término "éxodo", como tema de conversación de Moisés y Elías con Jesús, también encontraría una suficiente explicación.

f) El género literario empleado en este relato, y en su fase más primitiva, es el de una teofanía. Encontramos varios elementos de este género: el monte, que en Mc y Mt es muy alto; la nube que envuelve a todo el grupo; la voz que sale de la nube; la presencia de los personajes con vestidos resplandecientes; el sueño que está invadiendo a los tres apóstoles, aunque permanecen despiertos (ver este mismo dato en Lc 22,45: oración de Jesús en Getsemaní).

g) ¿Tiene este relato algún fundamento histórico? La historia exegética del mismo ha evolucionado desde un realismo total, llegando incluso a identificar la montaña con el Tabor, hasta considerarlo como un *midrás* de los textos del Éxodo aplicados a Jesús, o una visión de Jesús en un momento de profunda oración, o un relato que exalta la manifestación gloriosa de Jesús como contrapunto al anuncio de su pasión y muerte. Tantas interpretaciones como comentaristas. La segunda carta de Pedro (1,17-18) es un recuerdo de la experiencia de la Transfiguración. Pero el texto de la Segunda de Pedro contiene indicios de una influencia de la literatura apócrifa que transfigura, dentro de un relato teofánico, la humanidad de Jesús para que su divinidad se manifieste ante testigos.

h) Por mi parte, opino que el relato tiene los componentes literarios de una teofanía. Los he enumerado antes. Los relatos teofánicos tienen como núcleo un mensaje: comunicar el nombre de Yahvé, Dios de Israel; o una misión: liberar al pueblo de Israel para formar un nuevo pueblo para el Señor. Aquí, en la redacción de Lc y como cierre de la catequesis sobre la persona de Jesús, toda la teofanía va orientada al mensaje con el que se da la gran y definitiva respuesta a la pregunta de quién es Jesús de Nazaret: «Este es mi hijo, mi Elegido»; y a la misión, que no es para Jesús, sino para los apóstoles: «Escuchadle». Así el relato expresa con claridad, ante las preguntas de los creyentes, que Jesús de Nazaret es el Hijo de Dios, y que estos creyentes deben olvidarse de las enseñanzas legislativas (Moisés) e incluso de las proféticas (Elías); y atender a las del Hijo, a las de Jesús.

Empeñarse en asentar la comunidad sobre la legislación y enseñanzas del AT, por muy santas que sean, puede desvirtuar o entorpecer el mensaje de Jesús y dificultar el acceso a la persona del Hijo, a su identidad.

Pensemos en las dificultades que estas comunidades primeras, sobre todo las de Mt y Mc, pudieron tener respecto de Jesús y sus enseñanzas. Muchos de sus miembros llevaban una religiosidad sincera calcada en la Ley y los Profetas. La aceptación del mensaje de Jesús y de su persona les suponía un cambio de mente, una *metanoia*. Tarea larga y muy difícil en ocasiones. Pablo insiste en aclarar estas ideas sobre el valor de algunos aspectos de la religiosidad judía

y el perjuicio que suponían para reconocer a Jesús en su verdadera identidad: «Que nadie os critique por cuestiones de comida o bebida, a propósito de fiestas, de novilunios o sábados. Todo esto es sombra de lo venidero; pero la realidad es el cuerpo de Cristo» (Col 2,16-17; ver también Ga 3,19).

El final del relato resulta extraño: después de la proclamación solemne del Padre afirmando la identidad de Jesús como hijo suyo, los discípulos se callan y «por aquellos días, no dijeron a nadie nada de lo que habían visto». Quizás más que buscar explicaciones coyunturales de este silencio, lo que tenemos que ver en esta frase es una clara indicación de que la noticia de esta experiencia de Jesús es un relato de la catequesis post-pascual. Con esta anotación respondían a la posible queja de algunos creyentes de por qué no habían contado el hecho en vida de Jesús. Mc y Mt anotan que el silencio sobre esta visión lo mantienen hasta que Jesús resucitó de entre los muertos. Lc en cambio omite la referencia a la resurrección y se limita a decir «por aquellos días», que podíamos entender como equivalente al período de vida terrena de Jesús, pero también como si los creyentes hubieran exigido una narración inmediata de la experiencia de Jesús en el monte.

5.9. Precisiones a la gran respuesta del Padre (9,37-50)

A la pregunta que hacía Jesús a sus discípulos sobre su identidad, le seguían unas breves notas que tienen alguna relación con la parte central del relato: la profesión de fe de Pedro. Considero estas notas como precisiones, correctivos o aclaraciones del evangelista de la pregunta de Jesús y de la respuesta de Pedro. Ahora, a continuación de la gran respuesta que da el Padre sobre la identidad de Jesús, volvemos a encontrar una nueva serie de notas breves. Son también precisiones, aclaraciones a la gran respuesta.

Lc ha construido una composición original. Ha variado la narración de Mc en el episodio de la curación del muchacho epiléptico; ha construido un relato casi nuevo en el segundo anuncio de la Pasión; ha reunido aquí unos dichos de Jesús que los otros evangelistas dispersan en lugares distintos; incluso recoge un texto de Mc para cerrar la sección, pero lo altera. El resultado es un conjunto artificial,

una elaboración de Lc. Los breves episodios o notas reciben unidad literaria en su relación con la Transfiguración. Podemos suponer que con ellos el evangelista quiere indicarnos algún complemento o aclaración a la Transfiguración. El conjunto está integrado por los relatos siguientes: 5.9.1. Curación de un muchacho epiléptico (algo falla en los discípulos sobre la persona de Jesús). 5.9.2. Nuevo anuncio de la Pasión (no todo ha sido gloria en la Transfiguración). 5.9.3. Los discípulos discuten: ¿Quién es el mayor en el Reino de Dios? (entienden la Transfiguración como algo glorioso, poderoso, dominador). 5.9.4. Los discípulos tienen celos de otros evangelizadores (quieren ser grupo cerrado y elegido: no han entendido la Transfiguración).

5.9.1. Curación del muchacho epiléptico (9,37-43a)

37Al día siguiente, cuando bajaron del monte, le salió al encuentro mucha gente. 38En esto, uno de los presentes empezó a gritar: «Maestro, te suplico que atiendas a mi hijo, porque es el único que tengo. 39Mira, un espíritu se apodera de él y de pronto empieza a dar gritos, le hace retorcerse echando espuma y a duras penas se aparta de él. Lo deja todo magullado. 40He pedido a tus discípulos que lo expulsaran, pero no han podido.» 41Jesús exclamó: «¡Ay, generación incrédula y perversa! ¿Hasta cuándo estaré con vosotros y habré de soportaros? ¡Trae acá a tu hijo!» 42Cuando se acercaba, el demonio le arrojó por tierra y lo agitó violentamente. Pero Jesús increpó al espíritu inmundo, curó al niño y lo devolvió a su padre; 43ay todos quedaron atónitos ante la grandeza de Dios.

El relato figura en los sinópticos. Lc y Mt han abreviado el texto de Mc. En Lc podemos barruntar los motivos para prescindir de algunos detalles de Mc: la discusión de los discípulos con los escribas (Mc 9,14-16) y la respuesta del padre sobre la duración de la enfermedad (Mc 9,21). Son detalles que no le interesaban. Además, Lc ha impreso en el relato su estilo: empleo de los verbos “ir al encuentro” (*synatan*), “pedir” (*deomai*), “sanar” (*iaomai*), de uso casi exclusivo de Lc. Si comparamos este relato con el de la devolución de la vida al joven de Naín (Lc 7,15) veremos que hay coincidencias en los dos: Jesús devuelve el muchacho a su padre, los dos son hijos únicos, etc.

El relato tiene la misma estructura de otras curaciones que hemos leído antes:

a) Presentación de la escena y de los testigos: Jesús y los tres apóstoles han bajado del monte. Mucha gente, muchos testigos, les salen al encuentro.

b) Presentación del "enfermo". Es el padre del muchacho quien hace la presentación. Lc describe a un padre muy preocupado y alterado: grita. Luego suaviza el lenguaje de la petición: «Te suplico» (*deomai*). Es un ruego. Y no pide directamente que lo cure, sino que lo "mire" (*epiblepo*). Este verbo tiene un uso bíblico frecuente: el orante pide a Dios que le preste atención, que tenga en cuenta las circunstancias. Además el padre subraya que el muchacho por quien suplica es «el único [hijo] que tengo». En esta breve súplica Lc marca una línea de la oración del creyente. Y de esta forma señala el contraste entre la actitud del padre y la de los discípulos, pero sin aclarar aún el motivo del contraste. No perdamos de vista que Lc, al redactar este episodio, tiene presente a la comunidad de discípulos.

c) Descripción del tipo de enfermedad. Es una epilepsia, atribuida entonces a la posesión diabólica. Se la describe en sus tres fases: dar gritos, retorcerse echando espumarajos y golpearse contra el suelo, quedando magullado.

d) Fracaso de los discípulos ante la enfermedad. No han podido curar al muchacho (no han podido expulsar al demonio).

e) Intervención de Jesús, que enjuicia el fracaso de sus discípulos con una frase dura.

f) Manda al padre que le traiga a su hijo.

g) El muchacho sufre un ataque epiléptico. Es el momento de la crisis.

h) Nueva intervención de Jesús. El muchacho queda curado. Para Lc no se trata de un exorcismo, sino de una curación.

i) Los testigos quedan maravillados y reconocen la grandeza de Dios.

Si atendemos a esta distribución de los elementos narrativos vemos que en la redacción lucana el centro lo ocupa la frase de Jesús: «¡Oh generación incrédula y perversa!» En la historia de la exégesis

han llamado la atención las palabras duras de Jesús. Se han dado múltiples explicaciones: que no van dirigidas a los discípulos, sino a los judíos en general; o que van referidas al padre del muchacho, o a los que por la misma desconfianza de los discípulos, dudan del poder de Jesús.

Yo creo que esta frase va dirigida a los discípulos. Lc la ha colocado en el centro del relato. Indica que a los discípulos les falta todavía mucho para comprender el mensaje de la Transfiguración. La referencia a Dt 32,5, que habla de una generación perversa y tortuosa, y que en el Dt alude a la generación incrédula del Éxodo, relaciona esta escena de la curación del muchacho con Moisés, personaje de la Transfiguración. Los discípulos necesitan comprender la enseñanza de Jesús y desprenderse de la enseñanza mosaica; tienen que dejar de ser generación incrédula y así podrán realizar las obras de Jesús, el único al que deben escuchar. Lc, como de costumbre, tiene presente algunas situaciones concretas de sus comunidades.

5.9.2. Nuevo anuncio de la pasión (9,43b-45)

43b Todos estaban maravillados de las cosas que hacía. Dijo entonces a sus discípulos: 44 «Escuchad atentamente estas palabras: el Hijo del hombre va a ser entregado en manos de los hombres.»
45 Pero ellos no entendían sus palabras; les estaba velado su significado de modo que no lo comprendían. Además tenían miedo de preguntarle acerca de este asunto.

Lc ha modificado profundamente el texto de Mc. Mantiene sólo lo esencial de las palabras de Jesús y la repercusión en los discípulos.

La introducción (9,43b) al *logion* de Jesús, propia de Lc, da la clave para conocer la intencionalidad del evangelista. En ella se destaca que todos están maravillados por «las cosas que hacía». Es una nota de entusiasmo a favor de Jesús provocado no sólo por la curación del muchacho epiléptico, sino también por la glorificación de Jesús en su Transfiguración. «En este cuadro de grandeza sobrenatural enmarca Lucas la segunda predicción de la pasión. Es orientación propia de Lucas, que se inspira en Pablo (Flp 2,6.7)» (J. Leal, pág. 666).

Además, Lc pone la frase en boca de Jesús, junto con una llamada de atención, muy propia de este evangelista: «Poned en vuestros oídos estas palabras», que recuerda otras similares, por ejemplo Lc 8,8.18 (ver Mc 4,9.24; Mt 11,15; 13,9.43; etc.). Todas son llamadas de atención para entender el mensaje de las palabras de Jesús y su relación con las circunstancias en que se pronuncian (ver Hch 28,26-27; Ex 17,14; Is 6,9-10).

Este *logion* enlaza con el mensaje de la Transfiguración, que no es solo glorificación, triunfo, resplandores y reafirmación de la filiación divina de Jesús, sino también anuncio de su éxodo: de su pasión y muerte. Es significativo que Lc elimine del *logion* la referencia a la resurrección, cuando Mc y Mt la han conservado. Quizás esta referencia a la resurrección en este momento podía desvirtuar la precisión que quiere el evangelista introducir aquí.

Los discípulos no entienden este anuncio de Jesús: «les estaba velado su sentido». Extraña esta anotación. Y más todavía el quedarse en la ignorancia: «temían preguntarle acerca de este asunto». ¿Por qué? ¿Por miedo? ¿Por vergüenza? No creo que Lc descendiese a estas motivaciones psicológicas. El autor está reflejando situaciones de sus comunidades: incomprensión de la identidad de Jesús, dificultades para conjuntar la divinidad de Jesús, proclamada por el Padre, con el tipo de muerte que había sufrido y su condena como malhechor, la pereza y el miedo por aclarar estas dudas, etc. Quizás el himno de Flp 2,6-11 tiene el trasfondo de estas dudas y dificultades de los creyentes. El himno recuerda y celebra en forma rítmica la catequesis sobre la paradoja que encierra la identidad de Jesús de Nazaret, Hijo de Dios y crucificado:

«El cual, siendo de condición divina, no reivindicó su derecho a ser tratado igual a Dios, sino que se despojó de sí mismo, tomando condición de esclavo. Asumiendo semejanza humana y apareciendo en su porte como hombre, se rebajó a sí mismo, haciéndose obediente hasta la muerte y una muerte de cruz. Por eso Dios lo exaltó y le otorgó el Nombre que está sobre todo nombre. Para que al nombre de Jesús toda rodilla se doble en los cielos, en la tierra y en los abismos, y toda lengua confiese que Cristo Jesús es el Señor para gloria de Dios Padre»

5.9.3. Los discípulos discuten: ¿Quién es el mayor en el Reino de Dios? (9,46-48)

46Se suscitó una discusión entre los discípulos sobre quién de ellos sería el mayor. 47Sabiendo Jesús lo que pensaban en su interior, tomó a un niño, lo puso a su lado, 48y les dijo: «El que acoja a este niño en mi nombre, a mí me acoge; y el que me acoja a mí, acoge a Aquel que me ha enviado. Pues el que sea más pequeño entre vosotros, ése es mayor.»

Basta una simple comparación del texto de Mc 9,33-37 con el de Lc para advertir la mano de este evangelista y su intencionalidad. Lc suprime la pregunta de Jesús: «¿De qué discutíais por el camino?» La sustituye indicando que Jesús ya lo conocía. Omite que Jesús cogiera a un niño, lo estrechara entre sus brazos en una expresión de bondad y cariño. Suprime también la localización en Cafarnaún. La enseñanza que pretende inculcar Lc tiene así un valor universal: en todo tiempo y en todo lugar.

El evangelista ha construido una parábola en acción. Formula la enseñanza en un *logion* puesto en boca de Jesús. La estructura de la parábola es muy sencilla:

- Planteamiento del tema en forma de pregunta: quién es mayor.
- Acción simbólica de Jesús (parábola) que da la respuesta.

El planteamiento sobre quién ocupa un puesto de preeminencia entre los discípulos, y por tanto en el Reino de Dios, es recurrente en los evangelios (ver Lc 22,24-37 y la petición de Santiago y Juan en Mc 10,42-45; ver Mt 20,25-26). El Reino de Dios era considerado como un reino de este mundo, estructurado sobre las líneas de poder, riqueza y honor, en el que se daban también categorías: primeros y últimos, mayor y menor.

La acción parabólica contiene el gesto de Jesús de poner un niño a su lado y pronunciar el *logion,* que contiene dos partes: la primera afirma que el niño le representa a él, a Jesús, «a mí me recibe»; la segunda, responde al tema planteado: «el más pequeño entre vosotros, ése es el mayor».

Aparentemente el gesto de Jesús no tiene relación con la pregunta planteada; no es una respuesta. Pero atendamos a la expresión de Lc:

Jesús «puso al niño a su lado». Poner al lado de Jesús evoca el episodio de Mc 10,35-40: Santiago y Juan piden a Jesús sentarse «uno a la derecha y otro a la izquierda». El vocabulario es distinto, pero el tema sí que coincide, y figuraba en la catequesis primitiva.

El gesto parabólico de poner al niño "junto a" (*para* con dativo) es un gesto de amor, de familiaridad, de intimidad o unión con la persona (ver Lc 11,37; 19,7). La categoría de mayor o menor en el Reino de Dios no se mide por valores humanos, sino por el amor.

La respuesta a la discusión de los discípulos es una de tantas píldoras paradójicas con que los evangelistas sintetizan la enseñanza del rabino Jesús: el más pequeño, ése es el mayor. El Reino de Dios rompe toda estructura humana.

¿Qué aporta este *logion* al relato de la Transfiguración? Que la verdadera glorificación del Hijo de Dios no consiste en restaurar una institución con primeros y segundos puestos, con categorías donde haya mayor o menor. El modelo es un niño; el niño es quien está al lado de Jesús, hijo de Dios. La enseñanza de Jesús para dirimir cuestiones de preferencia o etiquetas es la paradoja de ser el último y servidor de todos.

De nuevo advertimos que Lc está enviando un mensaje a comunidades donde se estaban dando problemas de preferencias y primeros puestos.

5.9.4. Los discípulos tienen celos de otros evangelizadores (9,49-50)

49 Juan tomó la palabra y le dijo: «Maestro, hemos visto a uno que expulsaba demonios en tu nombre y tratamos de impedírselo, porque no viene con nosotros.» 50 Pero Jesús le contestó: «No se lo impidáis, pues el que no está contra vosotros está por vosotros.»

Lc se inspira en Mc 9,38-40. Ha cambiado el tiempo verbal: en lugar de «no venía con nosotros», Lc dice «no viene con nosotros», indicio de que la frase contempla una realidad presente de las comunidades.

Aparentemente Lc enlaza este nuevo *logion* de Jesús con el anterior por la referencia al nombre de Jesús. Los *logia* tienen, por lo general, una estructura simple: un planteamiento del tema a Jesús y la respuesta del maestro. Probablemente es una técnica que se encuentra en el documento Q. En este caso, el tema lo plantea Juan

partiendo de un hecho: han encontrado a uno que expulsaba demonios en nombre de Jesús y han tratado de impedírselo.

El exorcista está suplantando a los enviados de Jesús, que son quienes han recibido el poder de expulsar demonios. No pertenece al grupo. Y el grupo defiende el poder que cree haber recibido en exclusiva. Juan sólo indica el intento de prohibírselo.

La respuesta de Jesús es breve; tiene dos partes. La primera es una respuesta taxativa, en imperativo negativo, con valor universal: «No se lo impidáis». La segunda expone el motivo, aprovechando un refrán: «el que no está contra vosotros, está por vosotros». El proyecto de Jesús desborda la misma estructura y misión del grupo apostólico. Los recelos y defensa del poder otorgado por Jesús para llevar a cabo su movimiento no pueden impedir que participen en él los que siguen la ruta marcada por Jesús.

El *logion*, con su encuadre, está considerado por bastantes exegetas como no histórico, es decir, no relacionado directamente con la persona histórica de Jesús. Pero contiene una enseñanza. En el proyecto de Jesús caben todos. No caben los que están en contra de él. En las comunidades primeras, integradas por seres humanos y quizás demasiado conscientes de su responsabilidad, ocurrían casos de celos y protección cerrada de lo que consideraban unos mandatos y unos privilegios recibidos en exclusiva: «Es cierto que algunos predican a Cristo por envidia y rivalidad; mas hay también otros que lo hacen con buena intención; éstos, por amor, sabiendo que yo estoy puesto para defender el Evangelio; aquellos, por rivalidad, no con puras intenciones, pensando que aumentan la tribulación de mis cadenas. ¿Y qué? Al fin y al cabo, con hipocresía o con sinceridad, Cristo es anunciado, y esto me alegra y seguirá alegrándome» (Flp 1,15-18). Un eco de esta realidad lo podemos leer en Hch 19,13-16.

¿En qué complementa este episodio el relato de la Transfiguración? El proyecto de Jesús es universal. No puede estar condicionado por leyes, costumbres, ritos, prácticas judías o proféticas, por muy buenas que sean, pues limitan a unos privilegiados de la comunidad la tarea de anunciar el Reino de Dios. El Reino de Dios predicado por Jesús no puede estar anclado en privilegios. La universalidad del proyecto viene marcada por las palabras de Jesús: «No se lo impidáis. Quien no está en contra, está con vosotros»

CAPÍTULO 4

LA SUBIDA DE JESÚS A JERUSALÉN. CAMINO DE MISIÓN (9,51 - 19,27)

Lc, mediante un sumario, sintetiza en 9,51 todo lo narrado anteriormente y anuncia cuanto sigue. Presenta a Jesús en camino hacia Jerusalén. La sección se cierra con una última alusión al "camino" hacia Jerusalén: «Y dicho esto, marchaba por delante, subiendo a Jerusalén» (19,28).

Toda la sección del camino la podemos dividir en estos apartados:

1. Introducción al camino de misión (9,51-56)
2. Requisitos básicos para el camino de misión (9,57 - 10,37)
3. Actitudes de quienes emprenden este camino de misión (10,38 - 13,21)
4. Actitudes contrarias al objetivo del camino de misión (13,22 - 14,24)
5. La comunidad de creyentes en camino de misión (14,25 - 17,10)
6. La comunidad de creyentes camina hacia la Venida de Jesús (17,11 - 18,30)
7. Resumen de la catequesis sobre el camino de misión (18,31 - 19,27)

Características de esta amplia sección:

- Está centrada en torno a la idea del camino o subida a Jerusalén.
- Agrupa materiales diversos, casi todos de tipo doctrinal.
- Los materiales están tomados del documento Q o de otras fuentes.
- Lc se aparta del esquema del evangelio de Mc que ha ido siguiendo en los capítulos anteriores (3,1 - 9,50).

Quizás en la catequesis primitiva se agruparon algunos hechos y dichos de Jesús en torno a un viaje o subida a Jerusalén, tal como vemos reflejada en Mc 10,1-52. Pero Lc ha elaborado una sección propia. Ha recogido unas enseñanzas de las comunidades y las ha engarzado con la metáfora del camino.

En una lectura cursiva de toda la sección encontramos el uso frecuente de la categoría “caminar” (camino, ir, seguir, atravesar un lugar, marchar, subir, avanzar.

¿Podemos trazar un mapa del viaje de Jesús a Jerusalén, siguiendo las indicaciones de Lc? Imposible. El evangelista apenas da alguna referencia geográfica de los lugares de tránsito. Y, cuando la da, no cuadra con los datos del viaje a Jerusalén. Por ejemplo en 10,38-42 dice que «yendo todos de camino entró en un pueblo, donde una mujer llamada María lo recibió en su casa». María es la hermana de Marta. Según Jn 11,1, el pueblo es Betania, que está en las proximidades de Jerusalén (ver Jn 11,18). Pero según Lc estamos al inicio del viaje de Jesús. Más adelante Lc anota que Jesús atravesaba ciudades y pueblos, y por el contexto son ciudades y pueblos de fuera de Palestina. Otros contextos nos hacen suponer que los hechos de Jesús ocurren en Galilea (10,13-15); algunos, que Lc inserta en la subida a Jerusalén, Mc los sitúa en Galilea (ver Lc 11.14-23 comparado con Mc 3,22-27; Lc 13,18-19 con Mc 4,30-32). Hubo un tiempo en que se intentó trazar la ruta del viaje de Jesús siguiendo el texto de Lc. Hoy se considera una tarea inútil. El evangelista no lo pretendió. Su objetivo está muy alejado del de un topógrafo.

Jesús realizó solamente un viaje a Jerusalén durante su ministerio público, si entendemos la narración de Lc como relato histórico en todos sus detalles y con una mente fundamentalista. Pero tenemos en contra los datos del cuarto evangelio, que enumera varias visitas de Jesús a la capital (Jn 7,1; 10,22; 12,1s). Y no hay que entender todas las visitas de Jesús narradas por Jn como metáforas. Es absurdo pensar que Jesús solamente realizara una visita a la ciudad santa durante su vida pública. Hay quien ha querido ver en las etapas de esta subida lucana una huella de los diversos viajes de Jesús. Tarea inútil. Las anomalías que descubrimos en el mismo texto nos hacen concluir que el evangelista ha elaborado con estos materiales una catequesis sobre la función misionera de la comunidad cristiana. Los hitos de esta misión vienen dados en la trayectoria de la subida de

Jesús a Jerusalén. Lc tenía experiencia de lo que es un viaje de evangelización. Los recuerdos de su actividad misionera en compañía de Pablo le llevan a cotejar implícitamente sus viajes con el de Jesús.

1. Introducción al camino de misión (9,51-56)

**[51]Como se iban cumpliendo los días de su asunción, él se afirmó
en su voluntad de ir a Jerusalén. [52]Así que envió mensajeros por
delante, que fueron y entraron en un pueblo de samaritanos para prepararle posada. [53]Pero no lo recibieron, porque tenía intención de ir a Jerusalén. [54]Ante la negativa, sus discípulos Santiago
y Juan, dijeron: «Señor, ¿quieres que mandemos bajar fuego del
cielo y los consuma*?» [55]Pero Jesús se volvió y les reprendió*; [56]y
se fueron a otro pueblo.**

V. 54 Adición: «como hizo Elías».

V. 55 Adición: «No sabéis de que espíritu sois. Porque el Hijo del hombre no ha venido a perder las almas de los hombres, sino a salvarlas».

Lc depende en este fragmento del documento Q. Ha elaborado una introducción solemne al viaje de Jesús. La frase inicial expresa esta solemnidad. Nos aproximamos al texto y descubrimos el contenido de esta introducción:

a) Finalizada la evangelización de Galilea, Jesús, ante una situación concreta, toma la firme decisión de ir a Jerusalén. La situación consiste en que tiene conciencia de que se iban cumpliendo los días de su ascensión.

b) La decisión de Jesús se completa con el envío por delante de unos mensajeros.

c) Acción de los mensajeros: preparar alojamiento en un pueblo samaritano.

d) Acción de los samaritanos: niegan a Jesús y a sus mensajeros el alojamiento en su pueblo, porque Jesús «tenía la intención de ir a Jerusalén».

e) Reacción de los mensajeros, que apelan al recuerdo del profeta Elías.

f) Palabras de Jesús que cierran el episodio.

Hay en el texto algunas expresiones y palabras que conviene aclarar:

a) "Cumplirse los días" está expresado en el original con una subordinada temporal construida por infinitivo sustantivado: «en el cumplirse» (*en to symplêrousthai*). Por tanto, para el autor lo importante no es el «cumplirse...» sino la decisión de ir a Jerusalén.

b) La decisión está expresada con el semitismo «él en persona afirmó su rostro» (*autos to prosopon esterisen*): «tomó la decisión» o también «decidió enfrentarse a».

c) ¿En qué situación se encuentra Jesús, según el evangelista, para hacer frente a algo que se barrunta duro y difícil? –Su "asunción" (*analempsis*). Normalmente en este vocablo se ve una síntesis de la pasión, muerte y resurrección de Jesús: «Abarca los últimos días de su destino doloroso y los primeros de su destino glorioso» (nota de la BJE).

d) La inclusión de los nombres de Santiago y Juan está considerada como adición tardía para justificar el título «hijos del trueno» que reciben estos apóstoles. A J.P. Meier le suscitan dudas el que figuren los nombres de estos apóstoles en una introducción a un relato tan importante de Lc.

e) La negativa de los samaritanos a dar alojamiento a Jesús y sus acompañantes es comprensible, dentro de la enemistad que reinaba entre samaritanos y judíos, y de modo especial con los que iban en peregrinación a Jerusalén (ver Jn 4,9).

Estos versículos introductorios a la subida de Jesús a Jerusalén resuenan en su forma literaria como un *midrás* que da la clave para comprender los viajes misioneros de los discípulos, aplicable a todos los viajes misioneros de la comunidad primitiva. Lucas señala los hitos de estos viajes:

f) La misión debe partir del mismo Jesús.

g) La misión consiste en realizar el proyecto de Jesús, que en última instancia es llevar a cabo la misión recibida del Padre.

h) Los discípulos funcionan como mensajeros.

i) La aceptación de los mensajeros y del mensaje ("recibir a Jesús") es una opción libre de las personas a las que se les ofrece.

j) La negativa a recibir el mensaje no merece el fuego del cielo.

k) Si en un pueblo no reciben a los enviados, la solución es marchar a otro pueblo, para no interrumpir la misión.

l) Además, creo que en esta interpretación cobra sentido más profundo la "ascensión" de Jesús. La misión consiste en llevar el anuncio de la nueva presencia de Jesús que está ausente físicamente. En este contexto la "asunción de Jesús" indica su ascensión; evidentemente también su muerte y resurrección. Su ausencia física marca el inicio de la nueva presencia de Jesús: es la comunidad de los creyentes. Llevar esta nueva presencia es el objetivo de la misión. El prólogo al viaje misionero de Jesús, subiendo a Jerusalén, marca la ruta.

2. Requisitos básicos para el camino de misión (9,57 - 10,37)

Considero 9,57 - 10,37 como un bloque literario que recoge unos requisitos para quien quiera ponerse en este camino de misión con Jesús. La estructura que, a mi parecer, ha dado Lc a este material catequético es la siguiente:

2.1. Requisitos previos en todo el que quiera "seguir a Jesús" en este camino (9,57-62).
2.2. Requisitos de los enviados durante el camino de misión (10,1-20).
2.3. Objetivo del camino de misión: descubrir al Padre (10,21-24).
2.4. Requisito central en el camino de misión: el gran mandamiento (10,25-37).

Todo el material de Lc pertenece, según los críticos, al documento Q, completado por una primera redacción lucana (L). Es una sección en la que abundan los dichos o *logia* de Jesús.

2.1. Requisitos previos en todo el que quiera "seguir a Jesús" en este camino (9,57-62)

[57]Mientras iban caminando, uno le dijo: «Te seguiré adondequiera que vayas.» [58]Jesús replicó: «Las zorras tienen guaridas, y las aves del cielo nidos; pero el Hijo del hombre no tiene donde reclinar la cabeza.»

[59]Dijo a otro dijo: «Sígueme.» Pero él respondió: «*Déjame ir primero a enterrar a mi padre.» [60]Replicó Jesús: «Deja que los muertos entierren a sus muertos. Tú vete a anunciar el Reino de Dios.»

[61]Hubo otro que le dijo: «Te seguiré, Señor; pero déjame antes despedirme de los de mi casa.» [62]Replicó Jesús: «Nadie que pone la mano en el arado y mira hacia atrás es apto para el Reino de Dios.»

V. 59 Algunas versiones añaden: "Señor".

Lc concreta en tres frases de Jesús los requisitos previos para quien quiera emprender el camino misionero. Los tres están enmarcados en unos breves relatos que los relacionan con el camino. Los tres son respuestas a personas inconcretas, pues están presentadas con un pronombre indefinido: "uno, otro, otro". Así, las enseñanzas adquieren categoría universal, valen para todos los que deseen "seguir" a Jesús. Mt sólo recoge dos de estas frases de Jesús, las ha colocado en diversos contextos y pone nombre a las personas que quieren seguir a Jesús: un escriba, un discípulo (ver Mt 8,19-22).

Los tres relatos breves de Lc figuraban, probablemente, en el documento fuente como introducción a la misión de los 72 discípulos. Forman un todo bien trabado.

Logion primero (9,57-58). Marco narrativo: Jesús y sus acompañantes van caminando. Uno expresa su deseo de ir con Jesús «adondequiera que vayas». Es una oferta generosa, desinteresada, aparentemente sin limitación alguna. El *logion* de Jesús «las zorras...» marca la primera condición en el camino: seguir a Jesús es vivir a su estilo en su vida terrena, sin un lugar donde descansar. No parece que la idea de Lc sea que el evangelizador deba carecer de un cobijo donde descansar, sino que debe copiar en su estilo de vida el talante de Jesús; y sobre todo que el anuncio del Reino no puede estar condicionado por la comodidad. Tampoco parece que Lc pretenda que el evangelizador evite todo tipo de molicie, sino que goce de total libertad en su misión.

Logion segundo (9,59-60). Marco narrativo: ahora es Jesús quien invita "a otro" a seguirle. Este otro le pide una prórroga: «déjame ir primero a enterrar a mi padre». Las palabras de Jesús «deja que

los muertos...» chocan con cualquier tipo de piedad filial. Es un lenguaje duro, que ha sido objeto de multitud de explicaciones, todas ellas tendentes a rebajar su dureza. Su presencia en el documento Q avala la dureza original. Pero no hay duda de que el *logion* rebota tanto contra la mentalidad del mundo grecorromano como contra la piedad judía.

Como anota Meier, «Este requerimiento a desentenderse de una obligación elemental de piedad para con un padre difunto, reconocida por todos los judíos, no vuelve a encontrarse en el NT ni es presentado nunca como un deber para los seguidores de Jesús, contemporáneos o posteriores a él, en el resto de la literatura cristiana primitiva» (III, pág. 73).

¿Qué pretende el evangelista al insertar aquí las palabras de Jesús? Lo tenemos que relacionar con la frase siguiente: «Tú vete a anunciar el Reino de Dios». Lc subraya así la urgencia de la tarea evangelizadora. Es tan urgente e importante como otros deberes, por muy nobles y santos que sean, que quedan en segundo plano. Es absurdo interpretar el *logion* como una consigna para no atender a un familiar, padre, madre, etc., en una situación crítica. El evangelista marca la urgencia del anuncio del Reino con una frase dura. El grado de dureza marca el de la urgencia.

¿Cómo entender la construcción formal de la frase «que los muertos entierren a sus muertos»? Se han dado múltiples explicaciones. La más común es la que refleja la nota de la BJE: «El *logion* juega con el doble sentido, físico y espiritual, de la palabra muerto». Limitémonos a descubrir en él la urgencia para llevar el anuncio del Reino de Dios por todas partes.

Logion tercero (9,61-62). Marco narrativo: "otro" expresa ahora el deseo de seguir a Jesús. Pero de entrada pone una condición muy lógica y humana: «déjame antes despedirme de los de mi casa». Las palabras puestas en boca de Jesús nos suenan a un chorro de agua fría que arruga los buenos deseos de esta persona que quiere ir con Jesús: «Nadie que pone la mano...». En este breve relato, tanto en la propuesta del candidato como en las palabras de Jesús, hay una alusión clara al episodio de 1 R 19,20 que narra la vocación de Eliseo. Elías permite a su candidato Eliseo a que vaya a "besar" a su padre y a su madre. Jesús emplea un proverbio de origen agrícola para recal-

car que el anuncio del Reino exige compromiso firme. Precisamente la dureza de algunos dichos de Jesús relacionados con la misión se considera un indicio de su pertenencia al documento Q. De todos modos, Lc está recogiendo un material que se relacionaba con el ministerio de las primeras comunidades. B. Rigaux opina que Lc en estos *logia* «codifica la exigencia de la vida de los predicadores del Reino» (pág. 159).

2.2. Requisitos de los enviados durante el camino de misión (10,1-20)

10 [1]Después de esto, designó el Señor a otros setenta y dos y los envió por delante, de dos en dos, a todas las ciudades y sitios adonde él había de ir. [2]Pero antes les dijo:

«La mies es mucha y los obreros pocos. Rogad, pues, al Dueño de la mies que envíe obreros a su mies. [3]Id, pero sabed que os envío como corderos en medio de lobos. [4]No llevéis bolsa, ni alforja, ni sandalias. Y no saludéis a nadie en el camino. [5]Si entráis en una casa, decid primero: "Paz a esta casa". [6]Y si hubiere allí un hijo de paz, vuestra paz reposará sobre él; si no, se volverá a vosotros. [7]Permaneced en la misma casa, comed y bebed lo que tengan, porque el obrero merece su salario. No vayáis de casa en casa. [8]Si entráis en un pueblo y os acogen, comed lo que os pongan; [9]curad los enfermos que haya en ella, y decidles: "El Reino de Dios está cerca de vosotros". [10]Si entráis en un pueblo y no os acogen, salid a sus plazas y decid: [11]"Sacudimos sobre vosotros hasta el polvo de vuestro pueblo que se nos ha pegado a los pies. Sabed, de todas formas, que el Reino de Dios está cerca". [12]Os digo que en aquel Día habrá menos rigor para Sodoma que para aquella ciudad.

[13]«¡Ay de ti, Corazín! ¡Ay de ti, Betsaida! Porque si en Tiro y en Sidón se hubieran hecho los milagros que se han hecho en vosotras, hace tiempo que se habrían convertido, cubiertos de sayal y sentados sobre ceniza. [14]Por eso, en el Juicio habrá menos rigor para Tiro y Sidón que para vosotras. [15]Y tú, Cafarnaún, ¿pretendes encumbrarte hasta el cielo? ¡Pues hasta el Hades te hundirás!

[c]«Quien os escucha a vosotros, a mí me escucha; quien os rechaza a vosotros, a mí me rechaza; y quien me rechaza a mí, rechaza al que me ha enviado.»

[17]Regresaron los setenta y dos, y dijeron alegres: «Señor, hasta los demonios se nos someten en tu nombre.» [18]Él les dijo: «Yo veía a Satanás caer del cielo como un rayo.

[19]Mirad, os he dado el poder de pisotear sobre serpientes y escorpiones, así como cualquier demostración de fuerza del enemigo; nada os podrá hacer daño. [20]Pero no os alegréis de que los espíritus se os sometan; alegraos de que vuestros nombres estén escritos en los cielos.»

Lucas inserta en este camino de Jesús hacia Jerusalén el relato del envío de un grupo de discípulos a los que Jesús da una serie de instrucciones: son requisitos para el camino. El enlace débil con que inicia esta agrupación («después de esto») no es nada significativo; indica sólo una mera transición. Pero de algún modo descubrimos que el envío de estos discípulos y las instrucciones recibidas tienen relación con los tres *logia* precedentes sobre el seguimiento de Jesús.

El discurso de misión o agrupación de instrucciones para el camino es una elaboración de Lc; por tanto más antigua que la que Mt recoge en el cap. 10. En Mc y Mt las instrucciones para la misión están relacionadas con el envío de los Doce (Mc 6,7-11; Mc 10,1-25) que Lc ha narrado antes (9,1-6).

Ahora se trata del envío de setenta y dos personas; setenta en una variante menos atestiguada y que aludiría a Nm 11,16. Setenta y dos es un grupo importante. Lc no les da ningún título especial (apóstoles, los Doce, o discípulos). Son simplemente personas «designadas por el Señor» y «enviadas por delante» a los sitios donde había de ir. Este anonimato de los "designados" nos hace sospechar que Lc está trasladando a los creyentes de las comunidades los requisitos para llevar a otros pueblos y ciudades el anuncio del proyecto de Jesús. Las instrucciones pueden tener su origen en unos recuerdos de palabras del mismo Jesús. Pero todo indica que la agrupación es artificial. Refleja los envíos de misioneros. Puede ser una explanación de lo que se narra en Hch 13,3: «Entonces, después de haber ayunado y orado, les impusieron las manos y los enviaron» (a Bernabé y Saulo).

Dividimos el relato de la misión de este grupo de personas en los apartados siguientes:

1. Breve introducción que sitúa el envío "de dos en dos" (v. 1)

Algunos comentaristas explican este envío de dos en dos como una costumbre rabínica o como norma de prudencia ante los peligros de los caminos. Si nos quedamos en los límites del NT, advertimos que en los relatos de misión de Hechos, los misioneros aparecen agrupados de dos en dos: Pedro y Juan (3,1ss), Bernabé y Saulo (13,3); Judas y Silas (15,40ss), Timoteo y Silas (17,15), Áquila y Priscila (18,26). Podemos comprobar también cómo el autor de Hch distribuye por parejas a los acompañantes de Pablo, camino de Macedonia: Aristarco y Segundo; Gayo y Timoteo; Tíquico y Trófimo (Hch 20,4). La distribución del grupo de los Doce también se hace por parejas. Ver en Lc 6,14: Simón y Andrés; Santiago y Juan; Felipe y Bartolomé; Mateo y Tomás; Santiago y Simón; Judas y Judas Iscariote. Ver también Mt 10,2-4. En cambio en Mc 3,16-19 los Doce no van emparejados. Es un indicio de que el envío «de dos en dos» refleja una práctica de la iglesia primitiva, al menos en las comunidades de la provincia de Pablo.

2. Dos logia que justifican el envío (vv. 2-3)

El primer *logion* está basado en una imagen agrícola: hay una cosecha abundante de mies que, se supone, ya en sazón. Mt también lo emplea (9,37) y lo coloca antes de la misión de los Doce. No hay ni en el texto ni en el contexto inmediato ninguna referencia al juicio escatológico con la imagen de la siega. Es verdad que la imagen la emplean algunos profetas como anuncio del juicio de Yahvé (Jl 2,13; Os 6,11. Ver Ap. 14,15), y que este uso profético ha podido favorecer la interpretación escatológica en el NT, que podría avalar Mt 13,30.39. Pero en Lc es imagen de la urgencia de llevar a todos el anuncio del Reino de Dios y la posibilidad de crear una nueva sociedad por la que muchos suspiraban: «rogad al dueño de la mies que envíe...».

Llama la atención que, ante la abundancia de tarea y la escasez de obreros, sean éstos, u otras personas, quienes "rueguen" al Dueño. Uno se pregunta: ¿Por qué no es el dueño el que cuida de calcular los obreros que necesita? Pero estamos en una parábola que forma parte de una catequesis y refleja la vida de las primeras comunidades.

Piensa J. Leal que la frase pertenece a otro contexto que se refleja mejor en Jn 4,35-36 y que se aplica a la evangelización de Samaría. La comunidad debe interesarse por extender el Reino de Dios ya instaurado mediante la predicación evangélica. La tarea es responsabilidad de la comunidad. El "rogar al dueño", en la aplicación que hace el cuarto evangelio, no significa rezar para que el dueño envíe misioneros (obreros), sino implicarse en la tarea de la siega y completar la que otros obreros ya iniciaron: «Alzad vuestros ojos y ved los campos, que amarillean ya para la siega. Ya el segador recibe el salario, y recoge fruto para vida eterna, de modo que el sembrador se alegra igual que el segador. Y en esto resulta verdadero el refrán de que uno es el sembrador y otro el segador: yo os he enviado a segar donde vosotros no os habéis fatigado. Otros se fatigaron y vosotros os aprovecháis de su fatiga» (Jn 4,35-38).

Esta relectura que el cuarto evangelio hace del *logion* nos indica cómo en la catequesis se servían de refranes o pequeñas parábolas y las iban desentrañando, a medida que surgían nuevas aplicaciones existenciales. Comparar la fase final de esta aplicación con la primitiva nos ayuda a comprender mejor las palabras de Jesús y su aplicación a la misión evangelizadora. En Mt 9,37.39 tendríamos la fase intermedia de la evolución de este *logion* referido a una muchedumbre vejada y abatida como un rebaño que no tiene pastor.

El segundo *logion* toma la imagen de la vida pastoril. Lc lo empalma con el anterior mediante el "envío". Es como si implícitamente Lc quisiera dar, con las palabras de Jesús, la respuesta a la oración para que el dueño "envíe" obreros. Jesús, como evangelizador del Reino, responde: «Id vosotros... yo os envío». Evidentemente estas frases son aplicaciones pospascuales. Lc las ha encajado de modo artificial. Tampoco podemos forzar la interpretación de que Jesús (el dueño) responda enviando a los discípulos. Es sugerente, pero los verbos traducidos al castellano por el mismo verbo "enviar" en los vv. 2 y 3 son distintos en griego: *ekballo*, en v. 2 y *apostello* en el v. 3, si bien el primero puede ser el original del refrán primitivo y el segundo lo ha puesto Lc como referencia a que éstos son "los enviados". Sería mejor traducir el del v. 2 por "mandar" y el del v. 3 por "enviar".

Mt 10,16 aclara el contenido de estas palabras de Jesús con enumeración de persecuciones y dificultades en la evangelización, simboliza-

da por los "lobos". En Lc no están estas explicaciones. De ahí que se advierta el encaje forzado en este contexto. De todos modos el *logion* debía figurar en el documento base. Lc no lo ha explicitado; Mt sí.

3. *Requisitos para el camino de misión: pobreza, comportamiento en las casas y en las ciudades (vv. 4-11)*

La vida de los enviados, su porte, su comportamiento, su estilo, su actuación forman parte de la tarea de la evangelización del Reino.

Lc destaca los siguientes rasgos: no llevar nada que cree dificultades para el camino o que proporcione seguridades. El texto básico (Q) es muy riguroso con los evangelizadores. No les pide la pobreza, sino el desprendimiento. Cada evangelizador valora el nivel de este desprendimiento. No llevar provisiones para la misión es porque, según dice más adelante, los misioneros ya tienen quienes atiendan a sus necesidades de comida y alojamiento (vv. 7-8). Estas instrucciones evidencian que la redacción de Lc tiene como telón de fondo la catequesis pospascual.

Otras normas tienden a presentar a los misioneros libres de todo lo que entorpezca su camino o lo prolongue con cosas inútiles: no llevar sandalias (un oriental camina con los pies desnudos), no saludar a nadie por el camino, porque el saludo entre los orientales era una conversación prolongada. Esta instrucción de "no saludar a nadie" es propia de Lc, quizás inspirada en 2 R 4,29, para significar que el anuncio del Reino es una tarea urgente.

El comportamiento de los misioneros en las casas en las que reciban hospedaje está determinado por tres directrices:

a) El saludo. Lc mantiene el color semita de la fórmula «Paz a esta casa», y la expresión «hijo de paz». La paz que el misionero desea a la familia que lo acoge simboliza todas las cosas buenas, el conjunto de bienes temporales y espirituales. La fórmula figuraba ya en el documento Q. Debía de ser una norma fija y aceptada en las comunidades primitivas; Lc no la modifica. Entre los semitas la bendición o la maldición son palabras eficaces, realizan lo que significan; por eso, si en la familia el saludo de paz no puede realizarse (si no hay "un hijo de paz"), el saludo revierte a quien lo ha formulado.

b) Permanecer en la misma casa. No ir de casa en casa. La permanencia es garantía de una evangelización más eficaz. Para Lc esta norma era importante, pues ya la ha señalado en 9,4, en la misión de los Doce. En la redacción de esta norma advertimos unas modificaciones de Lc, si la comparamos con Mc 6,10 («Cuando entréis en una casa, quedaos en ella hasta marchar de allí»). Pablo, y con él Lc, tenían experiencia del servicio que la familia (la "casa") aportaba al desarrollo del mensaje de Jesús. (Ver Rm 16,5; 1 Co 16,19; etc.).

c) Comer «lo que tengan… lo que pongan». Lc justifica esta instrucción con un *logion* que figura también en Mt 10,10, pero en Mt es justificación para no llevar provisiones para el camino. La instrucción está mejor situada en Lc, en el contexto de la comida, y se remacha con dos expresiones paralelas: «lo que tengan» y «lo que os pongan». El texto dice literalmente «las cosas que os sean servidas» (*ta paratythemena hymin*). El verbo *paratithemi* sólo aparece aquí y en 1 Co 10,27, en unas normas que da Pablo sobre comer las carnes que se venden en las carnicerías y que pudieran haber sido sacrificadas como ofrendas a los ídolos. Dice Pablo: «si un infiel os invita a comer y vosotros aceptáis, comed todo lo que os presenten *(pan to paratithemenon hymin*), sin plantearos cuestiones de conciencia». Es una norma que llevaban los evangelizadores de las primeras comunidades. Es una consigna de libertad en la proclamación del Reino de Dios.

La curación de enfermos «que hay en ella», la ciudad y la casa, no es ninguna norma de comportamiento de los misioneros; es el objetivo de la misión. Lc lo dejó claro en el envío de los Doce: «los envió a proclamar el Reino de Dios y a curar» (9,2). Toda la misión es una prolongación de la de Jesús, quien curaba a todos y anunciaba el Reino de Dios (ver Lc 4,16-21; 7,22). El Reino de Dios no es sólo anuncio de felicidad, sino comunicación de la misma aliviando las dolencias.

La frase «el Reino de Dios está cerca de vosotros» se repite en el v. 11, pero omitiendo «de vosotros». Llama la atención encontrarla en este lugar. En Mc 1,15 el *logion* tiene una redacción breve: «El Reino de Dios está cerca». Mt 7,17 lo sitúa también en el inicio del ministerio de Jesús, pero lo modifica: «El Reino de los Cielos ya ha llegado». Lc lo sitúa en el contexto de la misión de los enviados a proclamar el Reino de Dios.

Pienso que la redacción más amplia en Lc «el Reino de Dios está cerca de vosotros» describe la realización histórica del Reino de Dios en la comunidad de creyentes: el Reino de Dios ya se ha realizado y se está realizando entre vosotros que estáis llevando un nuevo estilo de vida, el de los hijos del Reino.

¿Qué ocurre si se rechaza el anuncio del Reino, es decir, si no son bien recibidos los misioneros? Los vv. 10-11 pintan el reverso de los beneficios inherentes a la aceptación del evangelio. Los enlaces de esta antítesis son las palabras "casa" y "ciudad". Lc ha prescindido de la "casa" y se queda con la "ciudad". Los beneficios que reciben los habitantes de esta ciudad son signos de que el Reino de Dios ha llegado a ellos.

Si una ciudad no recibe a los enviados, no se lanza contra ella o sus habitantes ningún antisigno. Por las huellas que ha dejado el documento base en los textos evangélicos no parece que albergara algún tipo de castigo por no recibir a los enviados. Solamente se pide a éstos que proclamen que ellos no tienen ninguna responsabilidad de que el mensaje de Jesús no haya sido anunciado en esa ciudad. Pero, a pesar de eso, «sabed de todas formas que el Reino de Dios está cerca».

La aceptación del evangelio es libre. Los tres sinópticos coinciden. No aceptarlo o no recibir a sus misioneros no acarrea ninguna penalización o castigo. La contrapartida es que en esa ciudad no se realizan los signos del Reino de Dios.

4. *Derivación sobre las ciudades que no acepten a los misioneros (vv. 12-15)*

Muchas ediciones del texto bíblico suelen distribuir tipográficamente estos vv. 12-15 de una forma que causa confusión. Si se une el v. 12 con los dos anteriores, desaparece la idea de que la aceptación del Evangelio es libre. Si no se acepta a los misioneros, habrá castigo, y más riguroso que el que se tuvo con Sodoma.

En mi opinión el v. 12 forma bloque con los siguientes, que recogen un apóstrofe contra las ciudades de Corazín y Betsaida. Hay consenso en reconocer que este conjunto se remonta al documento Q. De él tenemos dos versiones: una en Mt 11,21-24 y otra aquí en Lc.

Mt 11,21-24:	Lc 10,12-15
«¡Ay de ti, Corazín! ¡Ay de ti, Betsaida! Porque si en Tiro y Sidón se hubieran hecho los milagros que se han hecho en vosotras, tiempo ha que en sayal y ceniza se habrían convertido. Por eso os digo que el día del juicio habrá menos rigor para Tiro y Sidón que para vosotras. Y tú, Cafarnaún, ¿hasta el cielo te vas a encumbrar? ¡Hasta el Hades te hundirás! Porque si en Sodoma se hubieran hecho los milagros que se han hecho en ti, aún subsistiría hasta el día de hoy. Por eso os digo que el día del juicio habrá menos rigor para la tierra de Sodoma que para ti»	«Os digo que en aquel día habrá menos rigor para Sodoma que para aquella ciudad. ¡Ay de ti, Corazín! ¡y de ti, Betsaida! Porque si en Tiro y en Sidón se hubieran hecho los milagros que se han hecho en vosotras, tiempo ha que, sentados con sayal y ceniza, se habrían convertido. Por eso en el juicio habrá menos rigor para Tiro y Sidón que para vosotras. Y tú, Cafarnaún, ¿hasta el cielo te vas a encumbrar? ¡Hasta el Hades te hundirás!»

Se acepta que la versión más fiel a la fuente es la de Mt, pues, según la Sinopsis, «refleja una estructura muy equilibrada, de factura semítica». Lc ha desplazado la frase de Mt 11,24 («por eso os digo que el día del juicio habrá menos rigor para la tierra de Sodoma que para ti»), la ha colocado en cabeza del bloque y ha introducido unos cambios: «Os digo que aquel día habrá menos rigor para Sodoma que para aquella ciudad». El día del Juicio de Mt es en Lc «aquel día». En Mt la frase se refiere al juicio final, dentro de la escatología judía. La referencia al juicio no sería bien comprendida por los lectores de Lc y éste la ha sustituido por la expresión «aquel día». ¿Qué se quiere decir? Para muchos comentaristas es el día del juicio final; se explica a Lc desde Mt. Por eso también la Biblia de Jerusalén escribe "Día", con mayúscula. Pero no convendría devaluar el cambio que ha introducido Lc en el documento base. No parece que en Lc tengamos una referencia al juicio final, sino a un tiempo sin precisar.

A continuación Lc inserta unas amenazas a las ciudades que se niegan a aceptar los signos de Jesús. El texto figura en Mt casi idéntico al de Lc. Las ciudades del lago, Corazín, Betsaida, Cafarnaún, son cotejadas con Tiro y Sidón, ciudades paganas, símbolos del rechazo de la predicación profética en el AT (ver Is 23,1-18; Ez 26-28; Am 1,9-10; Za 9,2-4). A estas ciudades fenicias se les reconoce una disposición mejor para recibir la evangelización y los signos del Reino. La comparación con Sodoma no se establece respecto de la aceptación del evangelio, sino del rigor con que serán tratadas las ciudades del lago.

Lc cierra la serie de instrucciones a los setenta y dos discípulos con unas palabras de Jesús conservadas por toda la tradición evangélica. La misión que reciben esos discípulos es la misma de Jesús. Recibir a un discípulo es recibir a Jesús y recibir al Padre. Si se rechaza al enviado, se rechaza a Jesús y se rechaza al Padre, de quien procede el proyecto de salvación.

Advertimos una preocupación en la catequesis primitiva por dejar bien clara la identificación entre Jesús y sus discípulos y entre Jesús y el Padre que le ha enviado. El *logion* lo encontramos ya en Lc 9,48 y aparece también en Mc 9,37, en el contexto de la discusión de quién es el mayor. En Mt 10,40 cierra el discurso apostólico; y en Jn 13,20 en el contexto del nacimiento de la comunidad cristiana. Leyendo primero el de Mc, en segundo lugar los de Lc-Mt y terminando con la redacción de Jn, se advierte la evolución que tuvo el *logion* en la catequesis de la comunidad cristiana.

5. Regreso de los enviados (vv. 17-20)

La escena es propia de Lc. Tiene la apariencia de ser un recuerdo de un dicho de Jesús que Lc encontró en algún documento base, quizás distinto de Q, o en la catequesis conservada en alguna comunidad. Un eco de estas palabras de Jesús lo tenemos en Jn 12,31-32, que da la explicación del sentido de la pasión y muerte de Jesús: «Ahora es el juicio de este mundo; ahora el príncipe de este mundo será derribado». El texto de Jn expresa una enseñanza de la comunidad en la que se contrapone la elevación de Cristo y la caída de Satanás. Dice la nota de la BJE a Jn 12,31: «su caída [del Príncipe de este mundo] contrasta con la elevación de Cristo, que debe entenderse en dos sentidos complementarios: elevación en la cruz y elevación a la derecha del Padre. El reinado de Satán sobre el mundo... va a llegar a su fin para ceder el sitio al reino de Cristo». La redacción de Lc es más primitiva, pues emplea imágenes simbólicas para expresar la idea del triunfo mesiánico sobre los poderes que se oponen al proyecto de Jesús, simbolizado en Satanás y sus ángeles.

Lucas, como ha hecho otras veces, construye un marco literario para el *logion*:

- La escena: regreso de los setenta y dos discípulos; vienen alegres.

- Resumen de la tarea: «Hasta los demonios se nos someten en tu nombre».
- *Logion* de Jesús, que corrige la perspectiva de los discípulos.

Las palabras de Jesús tienen tres partes: a) Confirman que el poder de Satanás está siendo destruido. b) Aseguran que los discípulos participan de este poder con las señales que acompañan a los evangelizadores y que indican la destrucción del poder de Satanás, simbolizado en serpientes y escorpiones, que inmediatamente se traduce a lenguaje más llano: «sobre todo poder enemigo y nada os podrá hacer daño». c) Corrigen la alegría de los discípulos; no deben alegrarse de que los espíritus se les sometan, sino de que sus nombres estén escritos en el cielo.

¿Qué significa la expresión que los nombres estén escritos en el cielo? Es una imagen tomada del AT. Normalmente para explicarla se acude a Is 4,3, donde el profeta menciona el libro de los santos de Jerusalén, donde están inscritos los que componen el grupo o resto que se mantiene fiel a la alianza; o se recurre a Dn 12,1, que menciona el libro de los ciudadanos del pueblo salvado. (Ver también Ex 32,32-33; Sal 69,29; Mal 3,16.) Lc 10,20 se refiere al libro de la vida, metáfora de los fieles seguidores del mensaje de Jesús. Esta metáfora la aplica a los creyentes el Apocalipsis (3,5; 17,8; 20,12-15; 21,27). Pienso que en Lc hay una referencia a la comunidad de los creyentes, y en especial a los colaboradores en la evangelización, como Sícigo, Clemente y «demás colaboradores míos, cuyos nombres están en el libro de la vida» (Flp 4,3).

2.3. Objetivo del camino de misión: descubrir al Padre (10,21-24)

21En aquel momento, se llenó de gozo Jesús en el Espíritu Santo y dijo: «Yo te alabo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has ocultado estas cosas a sabios e inteligentes y se las has revelado a gente sencilla. Sí, Padre, pues tal ha sido tu decisión. 22*Mi Padre me ha entregado todo, y nadie conoce quién es el Hijo sino el Padre; y quién es el Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar.»

23Volviéndose a los discípulos, les dijo aparte: «¡Dichosos los ojos que ven lo que veis! 24Porque os digo que muchos profetas y

reyes quisieron ver lo que vosotros veis, pero no lo vieron, y oír lo que vosotros oís, pero no lo oyeron.»

V. 22 Algunos mss añaden: «Y volviéndose a los discípulos, dijo».

Terminada la misión de los setenta y dos, y matizada la satisfacción de los discípulos, Lc deja bien claro cuál es el objetivo de todo el anuncio del mensaje de Jesús: conocer al Padre. Toma del documento Q tres dichos de Jesús para expresar su idea. El primero va dirigido al Padre: «Yo te bendigo, Padre...». El segundo expone de forma universal el objetivo de la evangelización: «Mi Padre me lo ha entregado todo». El tercero va referido de forma especial a los discípulos: «Dichosos los ojos...».

Encontramos los dos primeros (vv. 21-22) en Mt 11,25-27, donde se contraponen la aceptación del mensaje por parte de los sencillos y el rechazo de las ciudades de Galilea. Tenemos también el tercero (vv. 23-24) en Mt 13,16-17, en un contexto parabólico, además de la paráfrasis del mismo en 1 P 1,11-12.

Mt 11,25-27 En aquel tiempo, tomando Jesús la palabra, dijo: «Yo te bendigo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has ocultado estas cosas a sabios e inteligentes, y se las has revelado a pequeños. Sí, Padre, pues tal ha sido tu beneplácito. Todo me ha sido entregado por mi Padre, y nadie conoce al Hijo sino el Padre, ni al Padre le conoce nadie sino el Hijo, y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar.»	Lc 10,21-22 En aquel momento, se llenó de gozo Jesús en el Espíritu Santo y dijo: «Yo te bendigo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has ocultado estas cosas a sabios e inteligentes y se las has revelado a ingenuos. Sí, Padre, pues tal ha sido tu beneplácito. Mi Padre me lo ha entregado todo, y nadie conoce quién es el Hijo sino el Padre; y quién es el Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar.»
Mt 13,16-17 «¡Pero dichosos vuestros ojos, porque ven, y vuestros oídos, porque oyen! Pues os aseguro que muchos profetas y justos desearon ver lo que vosotros veis, pero no lo vieron, y oír lo que vosotros oís, pero no lo oyeron.»	Lc 10,23-24 Volviéndose a los discípulos, les dijo aparte: «¡Dichosos los ojos que ven lo que veis! Porque os digo que muchos profetas y reyes quisieron ver lo que vosotros veis, pero no lo vieron, y oír lo que vosotros oís, pero no lo oyeron.»

Lc ha construido con este material una pequeña unidad literaria para exponer el objetivo de la evangelización. Ha introducido unas sencillas modificaciones que apreciamos comparando los textos de Lc y Mt, y que para algunos estudiosos son propias del estilo lucano. Las modificaciones más significativas están en el v. 21: Jesús no toma la palabra, sin más, sino que «se llenó de gozo en el Espíritu Santo»; en el v. 22, donde en lugar de la expresión de Mc «nadie conoce al Hijo... ni al Hijo conoce alguno...», introduce el pronombre “quién”: «nadie conoce quién es el Hijo... y quién es el Padre». En el v. 23 añade Lc un participio para indicar a quiénes van directamente dirigidas las palabras de Jesús: «Volviéndose a los discípulos». En el v. 24 los que desearon ver los tiempos mesiánicos fueron, según Mt, “justos y profetas”; según Lc “reyes y profetas”.

Nos preguntamos si podemos alcanzar la enseñanza de Lc a través de estas modificaciones en el texto base. Para B. Rigaux, Lc quiere enseñar que «la predicación y la obra de Jesús señalan la hora de la revelación del Padre a los que el Hijo elige. No son los grandes y las autoridades del mundo, sino los pequeños. Lo esencial en esa revelación para Lc, es saber ‘quién’ es Jesús». Es decir, el objetivo del anuncio del Evangelio es dar a conocer al Padre y al Hijo. El conocimiento del Padre a través de la enseñanza de Jesús, el Hijo, es lo que llena de dicha a los discípulos. El *logion* alude a las etapas de la revelación marcadas por la presencia de los profetas y los “reyes”. Hemos dicho que Mt en vez de “reyes” dice “justos”. Lc es más fiel al documento base. (Sobre esta cuestión, muy especializada, y el posible origen de la diversa traducción de Mt y Lc, véase *Sinopsis*, pág. 256.) Los justos de Mt son los del AT. Los reyes de Lc son también los del AT, reyes de Israel y de Judá. Todos, justos, reyes y profetas anhelaron ver los tiempos del Mesías. San Pablo alude en sus cartas a los largos silencios en la historia de la salvación: «revelación de un misterio mantenido en secreto durante siglos eternos, pero manifestado al presente» (Rm 16,25); «el misterio escondido desde siglos y generaciones, y manifestado ahora a sus santos» (Ef 3,4-5; ver también Col 1,26; 1 P 1,1-12).

Notemos que en estas palabras de Jesús no se trata sólo de ver los tiempos mesiánicos, sino de “ver y oír” cuanto Jesús hace y dice, como ya se advirtió a los enviados del Bautista (Lc 7,22).

2.4. Requisito central en el camino de misión: el gran mandamiento (10,25-37)

[25]Se levantó un legista y le preguntó para ponerle a prueba: «Maestro, ¿qué he de hacer para tener en herencia vida eterna?» [26]Él le dijo: «¿Qué está escrito en la Ley? ¿Cómo lees?» [27]Respondió: «Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma, con todas tus fuerzas y con toda tu mente; y a tu prójimo como a ti mismo.» [28]Díjole entonces: «Bien has respondido. Haz eso y vivirás.»

[29]Pero él, queriendo justificarse, dijo a Jesús: «Y ¿quién es mi prójimo?» [30]Jesús respondió: «Bajaba un hombre de Jerusalén a Jericó y cayó en manos de unos bandidos que, después de despojarle y darle una paliza, se fueron, dejándolo medio muerto. [31]Casualmente, bajaba por aquel camino un sacerdote que, al verlo, dio un rodeo. [32]De igual modo, un levita que pasaba por aquel sitio le vio y dio un rodeo. [33]Pero un samaritano que iba de camino llegó junto a él, y al verlo, tuvo compasión. [34]Se acercó, vendó sus heridas y echó en ellas aceite y vino; lo montó luego sobre su propia cabalgadura, lo llevó a una posada y cuidó de él. [35]Al día siguiente, sacó dos denarios y se los dio al posadero, diciendo: "Cuida de él y, si gastas algo más, te lo pagaré cuando vuelva". [36]¿Quién de estos tres te parece que fue prójimo del que cayó en manos de los bandidos?» [37]Él respondió: «El que practicó la misericordia con él.» Díjole entonces Jesús: «Vete y haz tú lo mismo.»

Lc ha elaborado su catequesis con un estilo personal. Podemos distinguir dos partes: la primera está integrada por una pregunta que un escriba dirige a Jesús, y la respuesta del Maestro; la segunda es una parábola mediante la cual responde Jesús a una nueva pregunta del escriba. Esta segunda parte, o parábola del buen samaritano, no figura ni en Mc ni en Mt. En cambio la primera, diálogo de Jesús con el escriba, se narra también en Mc 12,28-31 y en Mt 22,34-40. Pero son tantas las divergencias entre los textos de Mt/Mc con Lc que tenemos que decantarnos por ver aquí también una elaboración propia de Lc.

Un ejemplo. En Lc la pregunta se la hace a Jesús un legista, no unos legistas (Mc) o unos fariseos (Mt). Lc no habla de "primer"

o "segundo mandamiento", como hacen Mc y Mt. El escriba «se levantó» para hacer la pregunta, indicando así Lc el ámbito de la enseñanza de Jesús (la sinagoga); en cambio en Mc y Mt sólo «le preguntan». La pregunta del escriba no es cuál es el mandamiento primero o el más grande de la Ley, sino «qué tengo que hacer para tener en herencia vida eterna». Es Jesús quien recomienda al escriba que interrogue a la Ley. Y como Lc no distingue entre el primero y segundo mandamiento, hace que el escriba responda recitando los dos mandamientos como si fueran uno solo: «amarás al Señor…». En cambio en Mc y Mt es Jesús quien relaciona los dos mandamientos. Las citas de los textos del AT no coinciden en su literalidad. Lc abrevia los textos de Mc y, como he dicho, une a Dt 6,5 la cita de Lv 19,18.

Lc pudo tomar de la tradición primitiva una enseñanza que estaba propuesta en un marco de preguntas y respuestas (ver Lc 20,39-40). Probablemente cuando Lc redacta su evangelio los dos mandamientos se habían unido en un solo, en la enseñanza comunitaria, como dos caras de una misma moneda. Véase el desarrollo posterior de esta enseñanza: «Queridos, no os escribo un mandamiento nuevo, sino el mandamiento antiguo que tenéis desde el principio... pues las tinieblas pasan y la luz verdadera brilla ya. Quien dice que está en la luz y aborrece a su hermano está aún en las tinieblas...» (1 Jn 2,7-9); «si alguno dice "Yo amo a Dios" y odia a su hermano, es un mentiroso; pues quien no ama a su hermano, a quien ve, no puede amar a Dios a quien no ve. Y nosotros hemos recibido de él este mandamiento: quien ama a Dios, ame también a su hermano» (2 Jn 4,20-21).

La estructura de esta primera parte es muy sencilla, vista en un ámbito de escuela: pregunta del legista, re-pregunta de Jesús / respuesta del legista, re-respuesta de Jesús.

Lc quiere dejar claro que no basta con leer la Ley, sino que hay que cumplir lo que dice. Por eso, el cierre lo pone en boca de Jesús: «Has respondido bien. Haz esto y vivirás». Notemos que en la pregunta del escriba se habla de "vida eterna", en una dimensión de la escatología judía en dependencia de Dn 12,2. El escriba quiere estar entre el número de los justos el día del juicio final. El cumplimiento del mandamiento más importante será su salvoconducto para esta "vida eterna". En la respuesta de Jesús, en cambio, se habla de "vi-

vir". Los evangelistas insinúan que la vida eterna no es algo separado de la vida real, actual. Jn dirá que la vida eterna es «conocer al Padre y a su enviado Jesús» (Jn 17,3).Vida eterna es hacer que la vida real, la presente y la futura, tenga pleno sentido. Probablemente Lc está contraponiendo sutilmente la escatología judía con la enseñanza de Jesús, tal como se transmitía ya en los finales del s. I.

La parábola (vv. 29-37) está ligada a las preguntas del legista. Es una ampliación de la enseñanza anterior. Es propia de Lc. Nada impide pensar que es una creación del evangelista. «Si Lc se ha valido aquí de una fuente, ha dejado en ella bien grabada la impronta de su estilo» (*Sinopsis* II, *ad locum*).

La parábola es un relato atractivo, claro y sugerente. A lo largo de la historia de la exégesis los comentaristas la han ido transformando en una alegoría. A cada elemento parabólico se le ha buscado un referente: el buen samaritano es Jesús; los sacerdotes representan la Ley mosaica; la posada es la Iglesia; etc. Pero no tenemos aquí una alegoría, sino una parábola: una historia que ilustra que el amor a Dios y al prójimo van de la mano. Y que el amor al prójimo está por encima de la observancia de las leyes; y por encima de cualquier consideración racial o territorial.

Nos aproximamos al texto desde cada uno de los personajes:

El *viajero* es un ser humano (*anthropos*), sin más detalles. No dice el texto que sea judío o que no lo sea. Es el "hombre" universal que se va a encontrar en una situación en la que necesita ayuda. Este hombre va de viaje, baja de Jerusalén a Jericó por un camino tortuoso, propicio para el asalto de ladrones. Jerusalén dista de Jericó 28 km, ciudad que está a más de 300 m bajo el nivel del mar. El viajero es asaltado, saqueado y apaleado; queda medio muerto. El evangelista carga las tintas en la descripción para mover al lector ya desde el principio a la piedad y, de paso, a la simpatía por el samaritano y a la antipatía por el sacerdote y por el levita. Los salteadores pertenecen al "ropaje" de la parábola; no hay que buscar en ellos ningún significado concreto. Son elementos literarios para describir, con fuerza, a un ser humano necesitado de una ayuda urgente.

El sacerdote y el levita. Para los contemporáneos de Jesús, los sacerdotes y levitas encarnan la fidelidad a la Ley. Casualmente pa-

san por el camino. Jericó era una ciudad residencia de sacerdotes y levitas que, después de desempeñar sus funciones en el templo, regresaban a la "ciudad sacerdotal". ¿Qué harán estas personas al ver al hombre medio muerto en el camino? ¿Amarán a este viajero maltratado? La anotación de Lc es cruel: el sacerdote, al verle, dio un rodeo. De igual modo el levita... le vio y dio un rodeo. La actitud de los dos representantes religiosos está descrita con la misma frase. Al querer explicar estas actitudes se han escrito cosas peregrinas: dan un rodeo para no contaminarse con un cadáver, para salvar su pureza legal... Este tipo de consideraciones está muy lejos de la intención del redactor de la parábola.

El samaritano. Lc introduce este personaje como contrapunto de los anteriores. Un samaritano es, para los judíos, un hereje. Es lo más opuesto a los personajes que encarnan la religiosidad judía. ¿Cómo un samaritano pasa por esta ruta judía? Pregunta inútil. Estamos ante un relato parabólico. Por lo demás esta ruta era comercial y el comercio no marca los caminos con hitos de religiosidad, sino de eficacia.

La descripción que hace Lc del samaritano es bonita y sugerente. Al contemplar la escena del camino, «llega junto a él, lo ve y se le conmueven las entrañas; se le acercó, vendó sus heridas, echó en ellas aceite, lo montó en su cabalgadura y lo llevó a la posada». Descripción detallada. Lc se está regodeando en la secuencia de acciones del entrañable samaritano. Este personaje no se limita a unos cuidados puntuales. Se responsabiliza de que sea atendido convenientemente. Los dos denarios que entrega al posadero equivalían al salario de dos días.

Resulta muy didáctico para entender cuál es el mandamiento principal y qué hay que hacer para tener vida eterna, comparar las actitudes del sacerdote y levita con la del viajero de Samaría.

El narrador, que representa a Jesús, cierra la parábola con una pregunta que devuelve al legista. Jesús no responde a la pregunta inicial del legista. Quiere que éste lo deduzca de la parábola. Es el formato literario que Lc ha empleado antes: pregunta y respuesta. Además la pregunta del narrador no repite la inicial del legista «¿quién te parece que es el prójimo?», sino «¿quién fue prójimo del que cayó en mano de los ladrones?» Es una pregunta hecha a una persona ins-

talada en sus prejuicios religiosos y sociales. Por eso, el legista no se atreve a decir con claridad y sencillez "es el samaritano". El escriba da también ahora un rodeo, víctima de sus prejuicios: «El que practicó la misericordia con él». La enseñanza de la parábola está clara: prójimo es todo el que ama y atiende a quien esté necesitado.

Es un vuelco total a la posible explicación que un "legista" podía aplicar a los textos del Dt y Lv sobre los mandamientos: amar a Dios y amar al prójimo. Un legisla los interpretaría de este modo: no hagas a otro el daño que no te harías a ti; o ama al otro como te amas a ti.

La parábola va más allá de la interpretación oficial de la sinagoga: El prójimo es el que ama y hace el bien a quien lo necesita, con generosidad. Prójimo no es el necesitado, sino aquel a quien se le conmueven las entrañas por los que sufren. Puede ser, incluso, nuestro enemigo, nuestro diferente.

El autor cierra el relato con una frase puesta en boca de Jesús: «Vete y haz tú lo mismo»

Dos notas complementarias:

a) Esta parábola forma inclusión (ciudad de Samaría, viajero samaritano, 9,51-56) con el prólogo al viaje de Jesús. Es un toque de atención a los enviados. En el camino deben ser "prójimos" de todos los que estén en necesidad, con entrañas de misericordia, y no con intenciones incendiarias.

b) Lc está pensando en sus primeros lectores. En las comunidades de finales del s. I el amor de los primeros años en virtud del cual los creyentes atendían generosamente a los necesitados, se habría relajado. Algunos miembros de las comunidades se habrían olvidado de que, como evangelizadores, son prójimos de todo hombre, en especial de los más necesitados. Había que reavivar el amor primero: «Con nadie tengáis otra deuda que la del mutuo amor. Pues el que ama al prójimo, ha cumplido la ley. En efecto, lo de: No adulterarás, no matarás, no robarás, no codiciarás y todos los demás preceptos, se resumen en esta fórmula: Amarás a tu prójimo como a ti mismo. La caridad no hace mal al prójimo. La caridad es, por tanto, la ley en su plenitud» (Rm 13,8-10; ver también Rm 12,9-11 y Col 3,12-14).

3. Actitudes de quienes emprenden este camino de misión (10,38 - 13,21)

Toda esta amplia catequesis sobre el seguimiento de Jesús por el camino evangelizador está enmarcada en dos notas redaccionales. Al inicio Lc recuerda que el grupo de Jesús sigue su camino: «Yendo todos de camino» (10,38). Y se cierra con otra nota: «Mientras caminaba hacia Jerusalén iba atravesando ciudades y pueblos enseñando» (13,22).

Lc ha insertado en esta sección artificial una selección de hechos y dichos de Jesús. Todos están de alguna manera relacionados con la marcha evangelizadora. En concreto, y según mi parecer, están hilvanados con un hilo conductor que señala las actitudes que deben tener cuantos toman la decisión de ir caminando con Jesús hacia Jerusalén. El evangelista está volcando en la metáfora del camino muchas de sus experiencias en los viajes misioneros. En varios de estos hechos y dichos de Jesús podemos barruntar algunas fuentes o documentos en los que el autor se ha apoyado. En la mayoría descubriremos su mano. A través de estas huellas literarias podremos llegar al aspecto concreto que en cada uno ha quedado reflejado.

Por claridad y por organizar de alguna manera este variado material, distingo los siguientes apartados que marcan las actitudes requeridas en los caminantes con Jesús: **3.1.** Estar en conversación con Jesús (10,38-42). **3.2.** Estar en conversación con el Padre (11,1-13). **3.3.** Estar frente a los poderes que apartan del camino (11,14-26). **3.4.** Aceptar la palabra de Jesús (11,27-36). **3.5.** Libres de la hipocresía de la sinagoga (11,37 – 12,3). **3.6.** Libres de miedos y preocupaciones (12,4-34). **3.7.** Estar vigilantes ante los signos de los tiempos (12,35-59). **3.8.** Resumen: qué es seguir a Jesús (13,1-21).

3.1. Estar en conversación con Jesús (10,38-42)

[38]Yendo todos de camino, entró en un pueblo, donde una mujer, llamada Marta, le recibió en su casa. [39]Tenía ésta una hermana llamada María, que, sentada a los pies del Señor, escuchaba su palabra, [40]mientras Marta estaba atareada en muchos quehaceres. Al fin, se paró y dijo: «Señor, ¿no te importa que mi hermana me deje sola en el trabajo? Dile, pues, que me ayude.» [41]Le respondió el Se-

ñor: «Marta, Marta, te preocupas y te agitas por muchas cosas; [42]y hay necesidad de pocas, o mejor, de una sola*. María ha elegido la mejor parte, que no le será quitada.»

V. 42 Variantes: «y hay necesidad de una sola cosa»; y: «hay necesidad de pocas cosas».

El relato es original de Lc. Los otros dos sinópticos ni siquiera conocen el nombre de la mujer anfitriona, Marta. Y sobre su hermana María y su polivalente identificación con otras Marías, ver lo que dije en el comentario a Lc 7,36-50. Por el cuarto evangelio sabemos que estas dos mujeres son hermanas de Lázaro, que viven en Betania y que forman una familia a la que Jesús distingue con una especial amistad (Jn 11,1-44).

Dos mujeres reciben a Jesús en su casa. Una de ellas, Marta, desempeña las tareas de anfitriona. Está atareada con muchos quehaceres. En cambio su hermana, María, sentada a los pies de Jesús en la postura de discípulo, escucha la palabra. Dos actitudes que luego entran en conflicto. Marta le pide a Jesús que intervenga y que aporte alguna solución: «¿No te importa que mi hermana me deje sola en el trabajo?» Jesús interviene con unas palabras extrañas. María es alabada mientras Marta es reprendida cariñosamente: la doble pronunciación del nombre (Marta, Marta) es una muestra de cariño; ver otros casos semejantes en Lc 8,24; 13,34 y 22,31.

Tal es el esquema del relato. Evidentemente el núcleo del mismo no está en las actitudes de las dos hermanas, sino en las palabras de Jesús. Es un caso más de presentación de un *logion* arropado en un relato.

Vayamos a las palabras de Jesús. La primera dificultad con que tropezamos es su transmisión textual. La más aceptada, porque parece la más probable, es la que figura en esta traducción de la NB-JE. Pero convendría atender a las variantes. Yo creo que habría que precisar la traducción propuesta y cambiar «la mejor parte» por «la parte buena», que es lo que dice el texto griego: *ten agathen merida*. No hace justicia al texto la comparación que a veces se quiere ver entre una parte buena (el servicio de Marta) y otra mejor (la actitud de escucha de María). No se comparan dos actitudes. El evangelista subraya la actitud de escuchar a Jesús.

¿Qué base histórica puede tener este agradable episodio? Es imposible dar una respuesta convincente. Es un relato que arropa un *logion* de Jesús. Probablemente en la tradición primitiva habría algún recuerdo de esta relación de Jesús con la familia de Betania. Lc y Jn se sirven de ella para construir unas enseñanzas sobre la nueva familia de Jesús. Han transformado a Marta y a María en personajes. «Cualquiera que fuese la realidad histórica, lo mismo Lucas que Juan se sirven de María y/o Marta para describir ciertos ideales de la fe cristiana que deben ser imitados... Como María la madre de Jesús, María la hermana de Marta representa para Lucas uno de los ideales del discipulado: escuchar y retener la palabra de Dios (cf. Lc 2,19.51; 11,27-28)» (J. Meier, III, pág. 106). La "parte" buena no es una porción de comida, sino la actitud de María de estar con Jesús.

La belleza narrativa del episodio y la actitud de cada una de las hermanas han dado pie a múltiples interpretaciones, la mayoría de vertiente alegórica o simplemente piadosa: María es modelo de la vida contemplativa en la Iglesia; Marta, modelo de la vida activa. Se han buscado también en el relato alegorías para diversos ministerios eclesiásticos. Tampoco parece que el texto de Lc ofrezca ninguna base seria para exaltar el papel de la mujer en la comunidad cristiana o para desprestigiarlo.

Lc sitúa este relato en el camino de misión, al inicio de una sección o etapa en la que describe las actitudes de los compañeros de camino. La primera es que hay que estar en conversación con Jesús, escuchar su palabra. El huésped misionero no entra en casa para ser agasajado con comidas o con muchas cosas, sino para conversar. La primera norma del hospedaje es hablar con el huésped. Lo demás vendrá luego. Lc lo deja patente. Ver un complemento de esta instrucción en Jn 1,37-39: «Los dos discípulos... siguieron a Jesús. Jesús se volvió y, al ver que le seguían, les preguntó: "¿Qué buscáis?". Ellos le respondieron: "Rabí... ¿dónde vives?". Les respondió: "Venid y lo veréis". Fueron, pues, vieron dónde vivía y se quedaron con él aquel día»

El horizonte del texto no sobrepasa el de las comunidades conocidas de Lc. Hay referencias en Lc y en los escritos de Pablo a la acogida de los misioneros itinerantes por mujeres anfitrionas (Lc 8,1-3; Rm 16,1-6.12; 1 Co 16,19). Alguna tenía su casa como lugar de

reunión de la comunidad (Col 4,15). ¿Hay en este relato algún atisbo de que la casa de Marta era una de estas iglesias domésticas? Es bonito pensarlo. Pero la transmisión textual nos echa un jarro de agua fría, pues "su casa" del v. 38 falta en algunos manuscritos (el B) y en los que la tienen (A, D y muchos minúsculos) está considerada como una adición tardía.

3.2. Estar en conversación con el Padre (11,1-13)

11 [1]Estaba Jesús orando en cierto lugar. Cuando terminó, le
dijo uno de sus discípulos: "Señor, enséñanos a orar, como
enseñó Juan a sus discípulos.» [2]Él les dijo: «Cuando oréis, decid:
Padre, santificado sea tu Nombre,
venga tu Reino,
[3]danos cada día nuestro pan cotidiano,
[4]y perdónanos nuestros pecados,
porque también nosotros perdonamos a todo el que nos debe,
y no nos dejes caer en tentación.»
[5]Les dijo también: «Imaginaos que uno de vosotros tiene un
amigo y acude a él a medianoche, diciéndole: "Amigo, préstame
tres panes, [6]porque ha llegado de viaje a mi casa un amigo mío y
no tengo qué ofrecerle", [7]y el otro, desde dentro, le responde: "No
me molestes. La puerta ya está cerrada, y mis hijos y yo estamos
acostados. No puedo levantarme a dártelos". [8]Os aseguro que si no
se levanta a dárselos por ser su amigo, se levantará para que deje
de molestarle y le dará cuanto necesite.
[9]«Yo os digo: Pedid y se os dará; buscad y hallaréis; llamad y se
os abrirá. [10]Porque todo el que pide, recibe; el que busca, halla; y
al que llama, le abrirán. [11]¿Qué padre hay entre vosotros que le da
una culebra a cuando le pide un pez?, [12]o le da un escorpión cuan-
do le pide un huevo? [13]Pues si vosotros, aun siendo malos, sabéis
dar cosas buenas a vuestros hijos, ¡cuánto más el Padre del cielo
dará el Espíritu Santo a los que se lo pidan!»

Lc ha agrupado unos textos para exponer una exigencia planteada a los seguidores del camino: la oración, o mejor: la conversación cariñosa con el Padre. Como la enseñanza sobre este tema presenta

algunas dificultades (¿qué oración: la sinagogal, la tradicional judía o la de la comunidad cristiana u otro tipo de relación con la divinidad?), Lc optó por recoger la oración tradicional, de resonancias judías, que se conservaba en la comunidad y que fue enseñada por el mismo Jesús. La oración iba acompañada de unas instrucciones, que tenían el mismo origen; pero a ellas el evangelista les aplicó un envoltorio literario, para hacerlas más inteligibles a sus lectores. Esta agrupación de textos debemos entenderla como una unidad catequética. Para mayor claridad dividimos el comentario en dos partes: la oración del padre nuestro (11,1-4) y las instrucciones sobre la oración (11,5-13).

El Padre nuestro

Versión de Mt (6,9-13) «Padre nuestro que estás en los cielos, santificado sea tu nombre; venga tu reino; hágase tu voluntad, así en la tierra como en el cielo. Nuestro pan cotidiano dánosle hoy y perdónanos nuestras deudas, así como nosotros hemos perdonado a nuestros deudores; y no nos dejes caer en tentación, mas líbranos del mal.»	Versión de Lc (11,2-4) «Padre, santificado sea tu nombre; venga tu reino, Danos cada día nuestro pan cotidiano y perdónanos nuestros pecados, porque también nosotros perdonamos a todo el que nos debe, y nos dejes caer en tentación.»

La oración nos ha llegado en dos versiones: la de Mt y la de Lc. Podíamos añadir una tercera, la conservada en la *Didajé*. Mt y Lc la presentan como un modelo de oración, dirigida al Padre. Desde la crítica literaria hay que remontarla al documento Q. Pero dada la resonancia que se advierte en el Padre nuestro de la oración judía *Qaddish*, con la que se concluía el servicio religioso de la sinagoga, hay que remontar su origen al mismo Jesús, al menos en su núcleo central, que coincide en las dos versiones: «Padre, sea santificado tu nombre, venga tu reino, nuestro pan cotidiano dánosle hoy, y perdónanos nuestras deudas, y no nos introduzcas en tentación».

La versión de Lc parece la más primitiva. Mt la amplió en algunas peticiones («hágase tu voluntad», «líbranos del mal») y colocó las instrucciones que acompañan a la oración en el sermón del monte, contraponiendo la oración de los discípulos a la oración judía. Lc en cambio las ha colocado en una etapa importante del camino hacia Jerusalén.

Nos limitamos a la versión transmitida por Lc. En ella distinguimos: una introducción, una invocación, las peticiones centradas en el pronombre "tú" y las centradas en el pronombre "nosotros", más un complemento causal a una de las tres peticiones del "nosotros". La estructura tiene un ritmo que facilita la memorización: las dos primeras forman un paralelismo sinonímico:

aguiastheto to onoma sou = sea santificado el nombre tuyo
elthato he basilea sou = venga el reino tuyo

El resto de la oración ha sufrido adiciones que rompen el probable paralelismo original.

En esta oración solemos hablar de "peticiones" dirigidas al Padre por el orante. Esto rebaja el valor de la conversación con el Padre. En el contexto de Lc no son peticiones, sino unas expresiones de anhelos dirigidos al Padre para que lleve adelante y acelere la realización de su proyecto. Por facilitar el comentario, mantengo la palabra petición o peticiones.

1. La introducción

Lc señala el marco en que nace esta fórmula: es continuación de la oración de Jesús y responde a una petición de uno de los discípulos: «Señor, enséñanos a orar como Juan enseñó a sus discípulos». En Mt, en cambio, es Jesús quien toma la iniciativa para enseñarles el Padre nuestro: «Vosotros orad así». Nos preguntamos por qué en Lc un discípulo pide que les enseñe a orar como Juan enseñó a sus discípulos. Para algunos esta referencia al Bautista indica que esta breve introducción no es de Lc, sino que es anterior a la redacción del evangelio, época en que no es lógico que las comunidades de Jesús

acudieran al ejemplo de las comunidades de Juan. La introducción, como toda la oración del Padre nuestro, tuvo un origen anterior a Lc, e incluso a Q. Esto bastaría para entender la referencia al Bautista: es el reflejo de una época muy primitiva. Es un indicio más que avala atribuir el origen de esta oración directamente a la persona de Jesús.

2. La invocación

Jesús enseña a invocar a Dios como Padre. El Dios de Israel era invocado también así algunas veces (Sal 23,4). Pero la gran novedad de Jesús es la continua referencia a Dios como Padre. J. Jeremias opina que en esta invocación subyace la palabra aramea *abba* equivalente a nuestro "papá", y que envuelve unas connotaciones de cercanía, de afecto, de cariño bastante alejadas del Yahvé Sebaoth del AT. Es un paso hacia el Padre tal como lo entiende luego la comunidad del cuarto evangelio: «Aquel día pediréis en mi nombre y no os digo que yo rogaré al Padre por vosotros, pues el Padre mismo os quiere, porque me queréis a mí y creéis que salí de Dios» (Jn 16,26-27).

La invocación se reduce en Lc a una sola palabra: «Padre». En cambio en Mt se amplía: «Padre nuestro que estás en los cielos». Es una prueba más del origen más antiguo de la versión lucana.

3. Las dos peticiones del "tú"

Hay que entenderlas conjuntamente. En su formulación son dos, pero es una sola "petición". Coincide con la oración judía del *Qaddish*. La "santificación del nombre" es la manifestación sensible de Dios, que tiene como respuesta de los seres humanos la alabanza. Es una de las ideas fuerza del AT (ver Ez 36,22-23; 38,16-23; 39,25-29).

La santificación o manifestación de Dios es la realización de su reino. En las oraciones judías estas dos ideas van asociadas. En el mensaje del NT el reino de Dios es su manifestación como Padre. Y la verdadera manifestación del Padre es su Hijo. De nuevo la comunidad joánica es la que llevará esta enseñanza hasta su pleno desarrollo: «El que me ha visto a mí, ha visto al Padre» (Jn 14,9); y «Padre..., yo te he glorificado en la tierra... Ahora, Padre, glorifícame tú junto a ti... He manifestado tu nombre a los hombres» (Jn 17,4-6).

¿Comprendían los lectores de Lc este desarrollo de la santificación del nombre del Padre que se refleja en el cuarto evangelio? Hemos de admitir que en la enseñanza comunitaria se iba profundizando progresivamente en estas ideas. No creo que los primeros lectores de Lc estuvieran al nivel de los de Jn. Tuvieron que pasar bastantes años de reflexión hasta descubrir la riqueza de la persona de Jesús, el Hijo como "glorificación del nombre del Padre". De hecho en otros escritos del NT la venida del Reino aparece aún ligada a una venida escatológica y revestida con un ropaje apoteósico en el que Dios Padre se manifiesta como rey. «Habrá señales en el sol, en la luna y en las estrellas... Los hombres se quedarán sin aliento... porque las fuerzas de los cielos se tambalearán. Y entonces verán venir al Hijo del hombre en una nube con gran poder y gloria» (Lc 21,25-27; ver también 1 Ts 5,2; 1 Co 15,28).

4. Las tres peticiones del "nosotros"

En estas peticiones el orante baja de Dios Padre y de su proyecto (el Reino) a la realidad cotidiana, a la situación concreta y existencial de los seguidores de Jesús. No hay en estas peticiones, según la redacción de Lc, ningún horizonte escatológico. Todas reflejan las circunstancias vitales de una comunidad consciente de sus necesidades básicas.

La primera pide al Padre el pan cotidiano. Pan tiene un significado universal: todo alimento. El adjetivo "cotidiano" (*epiousios*) ofrece dificultad. Mt lo emplea también en 6,11, pero lo aclara añadiendo el adverbio "hoy" (*semeron*). Lc no añade ninguna precisión. Las interpretaciones exegéticas abarcan un amplio abanico: el pan espiritual, el alimento futuro, el pan diario, etc. Para entender esta petición tendríamos que situarnos en la comunidad orante; muchos de sus miembros eran gente trabajadora, sencilla, que debía ganarse el sustento diario con su trabajo. Esto es lo que piden los orantes: que no les falte el sustento diario o que tengan la posibilidad de obtenerlo: el trabajo. Los orantes ponen en manos del Padre creador la base material de su existencia.

En la segunda petición los orantes piden el perdón de los pecados. Mt no dice "pecados", sino "deudas". En Mt la petición tiene una perspectiva escatológica judía. En ese ámbito religioso el hombre

podía estar en deuda con Yahvé. Lc lo ha cambiado. Sus lectores no podían entender que unos mortales tuvieran deudas con el Padre Dios. El evangelista tiene presente que en la vida de la comunidad se estableció el perdón como medio de reafirmar la comunión fraterna. En el ámbito comunitario los pecados por los que se pide perdón, o que hay que perdonar, no son actos ofensivos a Dios, sino a los hermanos: «Si tu hermano peca, repréndele; y si se arrepiente, perdónale. Y si peca contra ti siete veces al día, y siete veces se vuelve a ti, diciendo: Me arrepiento, le perdonarás» (Lc 17,3-4).

En la tercera "petición" piden los orantes «no nos dejes caer en tentación», literalmente «no nos introduzcas en tentación». Esta petición ha suscitado muchas interpretaciones. No hay duda que la expresión, tanto en Lc como en Mt, suena un poco extraña, si uno se sitúa en la perspectiva cristiana. Desde un principio los cristianos percibieron esta dificultad. Por eso, en las primeras versiones latinas se cambió la frase en el texto de Mt. En lugar de *ne nos inducas in tentationem* (traducción literal del griego «No nos introduzcas en tentación»), se cambió por otra expresión más suave: *ne nos patiaris induci in tentationem* = «no permitas que seamos sometidos a la tentación». Dios, el Padre de Jesús, no introduce a nadie en tentación, Dios no tienta a nadie, dice la carta de Santiago (1,13).

En la perspectiva religiosa judía todavía el Dios Yahvé somete a las pruebas, como fue sometido Israel en el desierto, o Job. La purificación de la idea de Dios no fue repentina. Pero nos preguntamos: ¿cómo pudo expresar Jesús esta idea? Jesús en esta oración se mantiene dentro de las formas judías. No le podemos pedir que acomode su lenguaje al de los teólogos cristianos de los s. II y III. Jesús es judío y habla a judíos y con expresiones judías. Por tanto, las distintas explicaciones o interpretaciones de estas fórmulas, bien testificadas en una crítica literaria, se solventarían admitiendo a un Jesús humano, judío, maestro prudente y paciente, pero que siembra la semilla para un mejor conocimiento de Dios Padre.

Otra cuestión adyacente de esta petición es el vocablo "tentación" (*peirasmos*), que muchas veces designa una prueba, y en algunos contextos se refiere a la prueba escatológica, como ocurre quizás en la versión de Mt, que explicita con la adición "líbranos del mal o del Maligno".

No creo que en Lc tenga esta connotación escatológica. En cambio sí que puede aludir Lc a las pruebas que están atravesando los creyentes de algunas comunidades. El orante pide que no le haga entrar en ("caer en") la prueba al dar testimonio de la fe ante autoridades judías o romanas. J. Jeremias ha propuesto leer así la petición, basado en el paralelo con una oración judía. Este color judío que tiene la petición es un nuevo indicio del origen primitivo del Padre nuestro. Es la oración que salió de labios de Jesús.

5. Complemento a la segunda petición "nosotros": «Porque también nosotros perdonamos a todo el que nos debe». Es una adición que rompe la estructura de este grupo de peticiones. La mantienen Mt y Lc; hay que suponer que estaba en el Documento fuente, pero cada evangelista la ha modificado. Mt dice «así como nosotros hemos perdonado a nuestros deudores»; Lc en cambio: «porque también nosotros perdonamos a todo el que nos debe». Me limito a la versión de Lc.

Lc ha modificado el vocabulario de este complemento que acompaña a la petición. En la petición se pide el perdón de los pecados (*hamartias*); en el complemento se habla de deudas. El texto no favorece que se entienda como una condición para que el Padre perdone los pecados, sino que afirma que él ya se ha puesto en paz y comunión con que el que tiene alguna deuda. El orante presenta al Padre un argumento a su favor: ha cumplido con la ley del Dt 15,1: ha saldado sus deudas con el prójimo (ver Lc 18,12-35). Es, una vez más, el trasfondo judío de la oración de Jesús.

6. Instrucciones sobre la oración (11,5-13)

Probablemente Lc no quedó muy conforme con la trascripción de la oración de Jesús, de evidente substrato judío. La conservó porque ésta debía ser una de las veneradísimas reliquias de las palabras de Jesús. Pero a un escritor como Lc, con una formación griega y una mente abierta a la incorporación de los no judíos a la comunidad de Jesús, vio la necesidad de añadir algunas aclaraciones. Es la misma táctica que descubrimos antes en la catequesis sobre quién es Jesús. Pensemos no en nosotros, sino en los cristianos no judíos a los que se les transmite la oración del Padre nuestro como modelo de conversación con el Padre.

Para aclarar algunas ideas de la oración de la comunidad, Lc inserta a continuación unas instrucciones de Jesús sobre la oración en general. Mt colocó estas instrucciones en el sermón del monte (Mt 7,7-11). Las instrucciones pertenecen, según los analistas, al documento Q.

Lc ha elaborado estas instrucciones a su estilo; como hace otras veces, las presenta arropadas dentro de un relato. De esta forma orienta hacia la correcta interpretación de las palabras de Jesús. Analizamos primero el relato; a continuación el *logion* que las engloba. Las dos partes forman una unidad literaria.

6.1. El relato del amigo inoportuno. Lc lo elaboró él mismo o lo tomó de una fuente imposible de precisar. Plantea un caso hipotético que le puede ocurrir a cualquiera de los oyentes. Entran en juego tres amigos.

Es de noche. Todos en la casa descansan. Las puertas están cerradas Un amigo se encuentra en apuros y acude a medianoche. Pide tres panes prestados, porque se le ha presentado otro amigo y no tiene qué ofrecerle.

Las tres personas están unidas por la amistad. No es extraño que algunos comentaristas crean que la parábola, en su redacción original, valoraba la amistad y la hospitalidad. Los elementos literarios del relato describen una casa palestinense y no grecorromana. Lc ha cambiado el sentido original del relato. Lo relaciona con el tema de la oración al Padre. Por eso anota que si el dueño no atiende la petición por ser su amigo, la atenderá por su inoportunidad. El autor emplea el sustantivo *anaideia*, que es impudicia, falta de consideración. La lección del relato es que en la conversación con el Padre, que además es amigo, hay que acudir a él en los problemas diarios, aunque a veces se roce la *anaideia*. Confianza total en el Padre-amigo y perseverancia. Estas cualidades de la oración del que camina con Jesús son las que pone de relieve el *logion*.

6.2. El logion. Pertenece al documento Q. Tiene tres partes. La primera expone el principio general. Las otras dos son ejemplos prácticos que lo confirman. La primera parte está construida sobre tres imperativos y tres futuros que se corresponden entre sí. Son tres

binomios que, por la forma verbal usada, pasiva impersonal, quedan elevados a principio universal: “pedid/se os dará”; “buscad/hallaréis”; “llamad/se os abrirá”. “Se os dará, se os abrirá” son los pasivos impersonales para evitar pronunciar el nombre de Dios. La frase supone que se pide a Dios y que es Dios quien da.

Esta frase se completa con otro principio general: «porque todo el que pide, recibe...». Por el estilo de las frases y por todo el contexto, el sujeto es Dios Padre y amigo. Pero estas frases pueden ser simples refranes de filosofía popular.

La segunda parte argumenta desde la experiencia humana del padre. No hay ningún padre que dé a su hijo lo opuesto a lo que le pide. La oposición es triple: “pan/piedra”; “pez/culebra”; “huevo/escorpión”. El primer grupo, “pan/piedra”, lo omiten algunos manuscritos. Se considera su inclusión en Lc como una armonización con Mt 7,9. Pero no hay duda de que el conjunto pan, pescado, huevo componen una dieta básica.

La tercera parte tiene la marca de Lc. Compara la actitud de los hombres con la del Padre. La respuesta del Padre a las peticiones es el Espíritu Santo. En Mt el Padre da cosas buenas, que es una aplicación más lógica de las palabras de Jesús.

¿Qué ha querido enseñar Lc con este cambio? Indudablemente el texto se presta a consideraciones sugerentes. Toda petición al Padre es escuchada y atendida; pero no nos da lo que expresamente pedimos, sino el Espíritu Santo, que es la “cosa buena” que da el Padre. Pienso que interpretando así este texto o buscándole otras explicaciones parecidas o escatológicas no hacemos ningún favor a la redacción lucana. Lc expone una enseñanza para los primeros lectores, los creyentes de la comunidad. Es en este ámbito donde debemos entender el texto de Lc. Y en concreto en el camino de misión. El caminante con Jesús debe conversar con el Padre y plantearle sus peticiones para la evangelización. La respuesta del Padre-amigo no puede ser otra que la comunicación de su fuerza, de su espíritu, que es el motor de la misión en la construcción del Reino de Dios.

Esta idea está clara en la catequesis primitiva. Pablo la desarrolla en un contexto misionero: «Vosotros habéis recibido un espíritu de hijos adoptivos que nos hace exclamar: ¡Abbá, Padre! El Espíritu mismo se une a nuestro espíritu para dar testimonio de que somos

hijos de Dios... El Espíritu viene en ayuda de nuestra flaqueza. Pues nosotros no sabemos pedir como conviene; mas el Espíritu mismo intercede por nosotros con gemidos inefables, y el que escruta los corazones conoce cuál es la aspiración del Espíritu, y su intercesión a favor de los santos es según Dios» (Rm 8, 15-16.26-27). Y en la comunidad de Jn esta idea más desarrollada se expone con unas palabras de Jesús: «Yo pediré al Padre y os dará otro Paráclito, para que esté con vosotros para siempre, el Espíritu de la verdad, a quien el mundo no puede recibir, porque no le ve ni le conoce. Pero vosotros le conocéis porque mora con vosotros y está en vosotros» (Jn 14,16-17).

3.3. Estar frente a los poderes que apartan del camino (11,14-26)

[14]Estaba Jesús expulsando un demonio que era mudo, y apenas salió el demonio, rompió a hablar el mudo. La gente quedó admirada, [15]aunque algunos de ellos comentaban: «Éste expulsa los demonios por Beelzebul, Príncipe de los demonios.» [16]Otros, para ponerle a prueba, le pedían un signo del cielo. [17]Pero él, adivinando sus intenciones, les dijo: «Todo reino dividido contra sí mismo quedará asolado y una casa se desplomará sobre la otra. [18]Entonces, si también Satanás está dividido contra sí mismo, ¿cómo va a subsistir su reino?... porque decís que yo expulso los demonios por Beelzebul. [19]Si yo expulso los demonios por Beelzebul, ¿por quién los expulsan vuestros hijos? Por eso, ellos serán vuestros jueces. [20]Pero si yo expulso los demonios por el dedo de Dios, señal que ha llegado a vosotros el Reino de Dios. [21]Cuando uno fuerte y bien armado custodia su palacio, sus bienes están en seguro; [22]pero si llega uno más fuerte que él y le vence, le quita las armas en las que estaba confiado y reparte sus despojos.

[23]«El que no está conmigo, está contra mí; y el que no recoge conmigo, desparrama.

[24]«Cuando el espíritu inmundo sale del hombre, anda vagando por lugares áridos, en busca de reposo; pero, al no encontrarlo, piensa: "Me volveré a mi casa, de donde salí". [25]Pero resulta que, al llegar, la encuentra barrida y en orden. [26]Entonces va y toma otros siete espíritus peores que él; entran y se instalan allí, y el final de aquel hombre viene a ser peor que el principio.»

Otro de los requisitos para seguir este camino de misión es no estar contra Jesús y seguir a Beelzebul. Para desarrollar esta enseñanza Lucas ha tomado unos *logia* que estaban en el documento Q y los ha dispuesto en formato de controversia. En esta selección Lc coincide con Mt 12,22-30.43-45. Mc contiene el relato más breve (3,22-27).

Texto de Mt 12,22-30.43-45	**Texto de Mc 3,22-27**
Entonces le fue presentado un endemoniado ciego y mudo. Y le curó, de suerte que el mudo hablaba y veía. Y toda la gente atónita decía: «¿No será éste el hijo de David?» Mas los fariseos, al oírlo, dijeron: «Éste no expulsa los demonios más que por Beelzebul, príncipe de los demonios.» Él, conociendo sus pensamientos, les dijo: «Todo reino dividido contra sí mismo queda asolado, y toda ciudad o casa dividida contra sí misma no podrá subsistir. Si Satanás expulsa a Satanás contra sí mismo está dividido, ¿cómo, pues, va a subsistir su reino? Y si yo expulso los demonios por Beelzebul, ¿por quién los expulsan vuestros hijos? Por eso, ellos serán vuestros jueces. Pero si por el Espíritu de Dios expulso yo los demonios, es que ha llegado a vosotros el reino de Dios. ¿O cómo puede uno entrar en la casa del fuer te y saquear su ajuar, si no ata primero al fuerte? Entonces podrá saquear su casa. Cuando el espíritu inmundo sale del hombre, anda vagando por lugares áridos en busca de reposo, pero no lo encuentra. Entonces dice: Me volveré a mi casa, de donde salí. Y al llegar la encuentra desocupada, barrida y en orden. Entonces va y toma consigo otros siete espíritus peores que él; entran y se instalan allí, y el final de aquel hombre viene a ser peor que el principio. Así le sucederá también a esta generación malvada.»	Los escribas que habían bajado de Jerusalén decían: «Está poseído por Beelzabul y por el príncipe de los demonios expulsa los demonios.» Él, llamándoles junto a sí, les decía en parábolas: «¿Cómo puede Satanás expulsar a Satanás? Si un reino está divido contra sí mismo, ese reino no puede subsistir. Si una casa está dividida contra sí misma, esa casa no podrá subsistir. Y si Satanás se ha alzado contra sí mismo y está dividido, no puede subsistir, pues ha llegado su fin. Pero nadie puede entrar en la casa del fuerte y saquear su ajuar, si no ata primero al fuerte; entonces podrá saquear su casa.»

Lc introduce algunas pequeñas modificaciones en el texto base, como podemos advertir en la simple comparación de los textos de Lc y Mt. Es interesante comprobar que tanto Mt como Lc omiten la acusación de que Jesús está poseído por Beelzebul, que Mc ha conservado (Mc 3,22).

El conjunto de esta enseñanza está formado por una introducción y tres *logia*.

1. Introducción

Lc sitúa la escena y el tema. Jesús está expulsando un demonio. No sabemos más detalles; sólo que el poseso era mudo y que empezó a hablar, al quedar libre del demonio. El hecho produce la admiración de la gente. Con estos pocos rasgos configura el relato marco de los *logia*.

Estos rasgos, además, son suficientes para plantear la controversia: el poseso queda libre y sanado; la gente sencilla, admirada; algunos de los testigos insinúan explicaciones absurdas para desprestigiar a Jesús: expulsa a los demonios porque el Príncipe de los demonios le ha dado este poder. No aclara Lc quiénes son esos "algunos de ellos" que formulan estas acusaciones. Mt en cambio concreta: son los fariseos. Mc es más preciso: «los escribas que habían bajado de Jerusalén».

Estas anotaciones sobre los opositores a Jesús nos llevan a suponer que la controversia pudo ser real durante la vida de Jesús, realismo que queda reflejado en Mc. La redacción de Mt nos traslada a una situación social posterior al año 70, en el entorno de las comunidades de Siria y Palestina. En cambio, Lc nos sitúa en las comunidades de fuera de Palestina y en un contexto en el que los creyentes debían aclararse respecto del triunfo del proyecto salvador de Jesús sobre los poderes atribuidos a los demonios o a su Príncipe. Algunos analistas creen que los vv. 17-22 y 25-26 pertenecen a la etapa de la vida histórica de Jesús.

2. Logion primero (vv. 17-19)

Un principio general y constatable encabeza las palabras de Jesús: «Todo reino dividido contra sí mismo, queda asolado». Y a este principio general Lc le incorpora una comparación con otra realidad: la casa o su equivalente la familia.

La comparación con la casa rompe la lógica del dicho de Jesús, que está centrado en la palabra "reino": «Todo reino dividido contra sí mismo queda asolado y una casa se desploma sobre la otra». El

principio general se aplica mediante una argumentación por hipótesis escalonadas: es un nuevo tipo de argumentación. El contrincante principal, Jesús, va ascendiendo (o descendiendo, según se mire) unos escalones argumentativos y se detiene en cada uno de ellos para ir anotando conclusiones parciales que preparan la conclusión final.

Disposición esquemática de la argumentación:

Principio general del que parte la argumentación: «Todo reino dividido queda asolado» (y lo mismo una casa o una familia).

a) «Si Satanás está dividido, su reino no aguanta»

a') «porque decís que yo expulso los demonios por Beeelzebul»

b) «Si yo expulso los demonios por Beelzebul, ¿por quién los expulsan vuestros hijos?»

b') «Vuestros hijos serán vuestros jueces»

c) «Si yo expulso los demonios por el dedo de Dios»

c') «es que ha llegado el Reino de Dios»

Tal es la enseñanza que Lc pretende dar a sus lectores. Las curaciones de posesos, son signos de que el Reino ya está presente entre vosotros.

Notas aclaratorias:

1. En el escalón b') quedan descalificados los exorcistas judíos. Los que no reconocen el poder de Jesús de expulsar los demonios dejan en ridículo a sus propios exorcistas, quienes serán jueces en un juicio descalificativo. No se trata del juicio final. El evangelista se sitúa en un marco de controversia argumentativa.

2. En el escalón c) encontramos la expresión «el dedo de Dios». Recordemos que Mt dice «por el Espíritu de Dios». La imagen «por el dedo de Dios» alude a Éx 8,15: los magos de Egipto reconocen, con esta expresión, el poder que tiene Moisés para realizar signos y prodigios. Los signos del Éxodo van encaminados a realizar la liberación de Israel y el nacimiento del nuevo pueblo de Dios.

3. Logion segundo (vv. 21-22)

En Mc y Mt se habla de un fuerte que tiene una casa. En Lc el fuerte tiene un palacio. Está descrito como un castellano armado que se

enfrenta a otro más fuerte que él y le quita las armas en las que confiaba. El dicho de Jesús está construido como una parábola. No contiene una aplicación explícita: ¿Quién es el fuerte bien armado? ¿Quién es el otro más fuerte que el dueño del palacio? La imaginación de los comentaristas ha campado a sus anchas. Unos ejemplos de explicaciones peregrinas: – El texto anuncia la bajada de Cristo (el más fuerte) a los infiernos para derrotar al fuerte (Satanás) y liberar a los cautivos (los difuntos). – El fuerte es Satanás, derrotado por el más fuerte, Jesús Resucitado. – El más fuerte es el creyente que tiene que luchar contra el demonio, atrincherado en la defensa de su palacio, etc.

La parábola pretende explicar el verso anterior: el Reino de Dios ha llegado a vosotros. Jesús realiza el proyecto de Dios y destruye el reino de Satanás, que se opone al proyecto de Dios. En las comunidades primeras se tenía la convicción, y así se enseñaba, de que Jesús resucitado había sometido y desbaratado todos los poderes contrarios al proyecto del Padre.

Los creyentes, tanto los de origen judío como pagano, arrastraban quizás todavía creencias en seres intermedios que desvirtuaban la verdadera realidad de Jesús resucitado. La carta a los Efesios refleja quizás esta problemática: «Revestíos de las armas de Dios para poder resistir a las acechanzas del diablo. Porque nuestra lucha no es contra la carne y la sangre, sino contra los principados, contra las potestades, contra los dominadores de este mundo tenebroso, contra los espíritus del mal que están en el aire. Por eso, tomad las armas de Dios, para que podáis resistir en el día funesto, y manteneros firmes después de haber vencido todo» (Ef 6,11-13). (Ver también los versículos que siguen en Ef 6,14ss; y Rm 13,11-14; 2 Co 10,3-4; 1 P 5,8-9.)

4. Logion tercero (vv.24-26)

Mt sitúa estas palabras como respuesta de Jesús a la petición de un signo (Mt 12,43-45). Mc las ignora. Lc las relaciona directamente con la controversia y las dirige directamente a sus lectores, no a los escribas y fariseos. Por eso ha suprimido la aplicación final de Mt: «así sucederá también a esta generación malvada». La aplicación de Lc tiene carácter general. La familia o casa de donde ha salido el espíritu inmundo no se enfrenta con el proyecto de Jesús; no es un

enfrentamiento entre religiosidad judía oficial (escribas y fariseos) y la comunidad. Lc dirige sus instrucciones a personas. La casa que contempla es la de los creyentes que han quedado liberados del espíritu inmundo. Su casa está ordenada, limpia. Pero deben permanecer vigilantes. La liberación no es definitiva; hay que irla manteniendo. Deben estar vigilantes. Porque los nuevos ataques pueden ser más duros. Tal es el mensaje de las palabras de Jesús que Lc aplica a personas creyentes, acompañantes del Señor en el camino.

Conclusión. ¿Cómo encaja esta selección de *logia* sobre Beelzebul con el itinerario misionero? Lc ha anticipado la conexión en el v. 23. Hay que elegir entre la fidelidad al seguimiento de Jesús en el camino misionero o los atractivos de los opositores a Jesús. La imagen de la siega ilustra la enseñanza. Así el v. 23 marca el empalme de la controversia con el tema del camino misionero.

Esto nos hace considerar que, en la redacción lucana, este conjunto de dichos de Jesús no lo podemos reducir a una parte integrante de una controversia. En la redacción de Mt puede ser que sea así. En Lc tal consideración podría oscurecer algo la enseñanza principal pretendida por el evangelista: vigilancia para mantenerse fiel en el seguimiento de Jesús.

3.4. Aceptar la Palabra de Jesús (11,27-36)

27 Estaba él habla así, cuando voz una mujer de entre la gente
dijo en voz alta: «¡Dichoso el seno que te llevó y los pechos que te
criaron!» 28 Pero él dijo: «Dichosos más bien los que oyen la pala-
bra de Dios y la guardan.»

29 Comenzó a decir a la gente reunida junto a él: «Esta gene-
ración es una generación malvada; pide un signo, pero no se le
dará otro signo que el de Jonás. 30 Porque así como Jonás fue signo
para la gente de Nínive, así lo será el Hijo del hombre para esta
generación. 31 La reina del Mediodía se levantará en el Juicio con
los hombres de esta generación y los condenará; porque ella vino
de los confines de la tierra a oír la sabiduría de Salomón, y aquí
hay algo más que Salomón. 32 La gente de Nínive se levantará en el
Juicio con esta generación y la condenará; porque ellos se convir-
tieron por la predicación de Jonás; y aquí hay algo más que Jonás.

[33]«Nadie enciende una lámpara y la pone en sitio oculto o debajo el celemín, sino sobre el candelero, para que los que entren vean el resplandor. [34]Tu ojo es la lámpara de tu cuerpo. Cuando tu ojo está sano, todo tu cuerpo estará iluminado; pero cuando está malo, también tu cuerpo estará a oscuras. [35]Mira, pues, que la luz que hay en ti no sea oscuridad. [36]Pues si tu cuerpo está enteramente iluminado, sin parte alguna oscura, estará tan enteramente iluminado como cuando la lámpara te ilumina con su resplandor.»

Tres relatos integran esta sección: la alabanza que proclama una mujer referente a la madre de Jesús, a la que sigue la respuesta del Señor; los signos de la palabra: Jonás y la reina del Mediodía; y dos *logia* con el tema de la lámpara.

El primer relato es propio de Lc; en él se valora la palabra de Dios por encima de la relación familiar. El segundo interpreta unos signos de la historia (Jonás y la reina del Mediodía) en referencia a la palabra predicada. El tercero aplica la metáfora de la lámpara a la palabra. El núcleo que da unidad a los relatos es la palabra. Por eso, podemos interpretar el conjunto como un requisito que debe acompañar a los caminantes con el Señor: el servicio a la palabra o al mensaje de Jesús.

1. La palabra de Dios, causa de la verdadera felicidad

Este episodio de la alabanza de la mujer hacia la madre de Jesús no es un duplicado de Lc 8,19-21, pues las circunstancias son distintas. Lc no dobla episodios. Es una construcción propia de Lc.

No resulta fácil situar la escena en una reunión de personas en torno a Jesús. De pronto una mujer entusiasta del Maestro de Nazaret lanza una aclamación mediante un dicho de corte popular. Jesús orienta el entusiasmo de la mujer hacia el valor de la palabra. El mensaje del Reino es lo que realmente produce la felicidad.

¿Pudo ser histórico este episodio? Pudo serlo. Y ocurrió quizás más de una vez. Pero tal como lo narra Lc y atendiendo al contexto en que lo ha situado, el episodio está relacionado con la felicidad que produce llevar la palabra para que la escuchen y la guarden. Es una composición catequética de Lc basada en recuerdos de la evan-

gelización itinerante de Jesús. Para el evangelista el entusiasmo de esta mujer es el contrapunto de los que interpretan mal las palabras y los signos de Jesús. Lc quiere dar ánimos a los misioneros y con las voces de una mujer provocar en ellos entusiasmo por su misión de portadores del mensaje de Jesús.

2. Los signos de la Palabra: Jonás y la reina del Mediodía

En la discusión anterior (11,16) Lc ha introducido una nota sobre los contrincantes de Jesús que no guarda relación directa con el tema discutido: «Otros, para ponerlo a prueba, le pedían un signo del cielo». Mt ha situado esta petición del signo en el lugar adecuado y hace que la pidan los escribas y fariseos: «Maestro, queremos ver un signo hecho por ti» (Mt 16,1). Se ofrecen distintas explicaciones de este desplazamiento del texto en Lc. Una podía ser que Lc quiere hacernos ver que la controversia anterior no se limitaba a cuestionar el poder de Jesús sobre los demonios, sino que era más profunda: Jesús debía demostrar ante las autoridades religiosas mediante un signo que realmente tenía ese poder. Mc 8,11 y Mt 16,1 sitúan una petición semejante después del signo del reparto de los panes. Esto nos lleva a pensar que la petición de un signo debía figurar en el documento Q en diversos lugares, señal de que repetidas veces se le pudo pedir a Jesús de Nazaret que aclarara su actuación mediante signos proféticos. La verdad es que los evangelistas nunca dan una respuesta de Jesús aceptando el reto oficial. Unas veces les dice que descubran e interpreten ellos los signos en la naturaleza; otras en la historia, como aquí.

Los signos de la historia a los que Jesús invita a acudir son dos: el del profeta Jonás, que fue signo para los ninivitas, y el de la reina del Mediodía (reina de Sabá, un país al sudoeste de Arabia, que probablemente se identifica con el actual Yemen), que «vino de los confines de la tierra a oír la sabiduría de Salomón».

Digamos, de entrada, que en la redacción de Mc 8,11-12, que se considera la que está en el origen de esta petición de signos, no hay ninguna referencia a las figuras de Jonás o de la reina de Sabá. En Mt, como en Lc, sí. Acerca de la evolución posible de este relato, ver la nota de la NBJE a Mc 8,12 y a Mt 12,39b. Debemos también tener

presente que Lc, en su referencia a Jonás, no incluye la estancia del profeta dentro del pez durante tres días, como anuncio de la resurrección de Jesús "a los tres días". Lc presenta el episodio de Jonás sólo como signo de conversión de los ninivitas por la predicación del profeta, y el de la reina de Sabá como signo de la necesidad de completar sus conocimientos mediante la escucha del rey sabio.

Jonás es presentado en el AT como protagonista de un apólogo. En el librito de Jonás se defiende la posibilidad de que los no judíos alcancen el perdón de Yahvé si aceptan la predicación de un profeta. Jonás pretende escabullirse de la orden de Yahvé; se niega a ofrecer el perdón a los ninivitas. El apólogo derivó luego, en la literatura rabínica, por lo anecdótico más que por la predicación de la palabra de Dios. La línea colateral de la estancia del profeta en el vientre del pez durante tres días llega hasta la redacción de Mt; pero esta referencia se considera una glosa del redactor de Mt para transformar el signo de Jonás en signo de Resurrección de Jesús. Lc no entra por esta deriva. El signo sigue siendo la predicación del profeta y la conversión de una población no judía.

El signo de la reina del Mediodía es la búsqueda de la sabiduría de Salomón. Por tanto la búsqueda de la palabra del Señor y su conocimiento. Los dos signos expresan que, mediante su palabra, Dios acoge a todas las personas, sean de cualquier origen, y los integra como ciudadanos de su pueblo. La llamada de atención de Lc, con palabras de Jesús, para reconocer los signos de la historia, va dirigida a «esta generación malvada», es decir, a los que no aceptan la palabra de Jesús ni la de sus enviados. Y más en concreto se dirige a un grupo de la misma raza, a los judíos, que exigen signos extraordinarios, fuera de los cauces normales de Dios: la naturaleza y la historia.

Tenemos que hacer dos precisiones sobre este texto: la referencia al juicio y la frase «aquí hay algo más que Salomón... o que Jonás». La referencia a un juicio en el que se levantará la gente de Nínive y la reina de Sabá, ¿alude al juicio final? Es posible. El documento Q situaría en ese caso la escena dentro del marco de la escatología judía. Pero probablemente tanto Mt como, sobre todo, Lc al redactar sus evangelios están imaginando una escena de los tribunales normales humanos. En este caso, si se acepta esta interpretación, sería mejor escribir juicio con minúscula y no con mayúscula, como hace la NBJE.

Respecto de la frase, corolario de los dos signos, notemos que en lugar de la traducción esperada «aquí hay alguien más que...», refiriéndose a Jesús, el texto dice «aquí hay algo más [*pleon,* neutro] que...». Esta construcción nos hace pensar que estamos ante un refrán aplicable a situaciones distintas y con un valor neutro.

El tema de los signos hay que entenderlo en el contexto de la predicación primitiva. Los signos de Jesús, signos del Reino, están presentes en los acontecimientos de la historia. En concreto hay signos que avalan la predicación del mensaje de Jesús en el mundo judío y en el no judío. El material de esta perícopa pudo tener algún fundamento en la vida de Jesús. Pero la redacción es ya de la comunidad primitiva y refleja la respuesta agradecida del mundo no judío a la evangelización. Lo recuerda Pablo: «Así, mientras los judíos piden signos y los griegos buscan sabiduría, nosotros predicamos a un Cristo crucificado; escándalo para los judíos, locura para los gentiles; mas para los llamados, lo mismo judíos que griegos, un Cristo fuerza de Dios y sabiduría de Dios» (1 Co 1,22-24).

3. La Palabra es lámpara que ilumina

Mediante una simple yuxtaposición, sin ningún enlace literario, Lc incorpora dos dichos de Jesús sobre la lámpara, procedentes del documento Q. Sigue, por tanto, el tema de la Palabra.

Los dichos de Jesús concretan algún aspecto de la predicación que el evangelista considera de interés. El primero compara la predicación de la palabra a una lámpara que ilumina; el segundo establece una comparación entre la lámpara y el ojo humano. Los dos se unen en el tema de la luz. En una tercera parte, elaboración propia de Lc, el evangelista deduce la consecuencia práctica de los dos dichos. Un modo de argumentar curioso, testigo de algún tipo de metodología de la enseñanza comunitaria.

• El *primer logion* (v. 33) figura en los otros evangelios, pero en distintos contextos: en Mc 4,21 dentro de una sección de parábolas, como vimos ya en Lc 8,16; en Mt 5,15, al principio del sermón de la montaña. También se encuentra en el *Evangelio de Tomás* (vv. 33 y 34).

Es un *logion* itinerante. Los evangelistas lo aplican a la enseñanza de Jesús y al modo como es recibida. Bien recibida es como una lám-

para que ilumina si se coloca en un lugar adecuado. ¿Cuál es el lugar adecuado? Los evangelistas precisan dónde no hay que colocarla. Sería absurdo ponerla bajo un lecho (Mc) o tapada con una vasija (Lc 8,16) o con un celemín (Mt y Lc) o en un "sitio oculto" (Lc 11,33). El lecho, la vasija, el celemín o el escondrijo son lugares absurdos donde poner una lámpara encendida, si se quiere que se vea su resplandor y así ilumine la casa. El celemín no es la actual medida de agrios, sino un mueble pequeño de tres o cuatro patas. No se trata de tapar ni apagar la luz de la palabra, sino de ponerla en lugares desde donde no puede proyectar su luz. Los autores de la Sinopsis creen que la redacción lucana de este *logion* tiene su fuente en Si 20,30-31: «Sabiduría escondida y tesoro oculto, ¿para qué sirven? Más vale el que oculta su necedad que el que oculta su sabiduría». Esto reafirma la relación que tienen estos *logia* con la sección precedente de los signos de Jonás y la reina del Mediodía. La lámpara es símbolo de la enseñanza de Jesús y de las palabras que llevan los enviados por el camino de misión.

- El *segundo logion* aplica la metáfora de la lámpara al ojo humano: «Tu ojo es la lámpara de tu cuerpo». El ojo, en la concepción semita, no es el órgano físico, sino la mente, la voluntad, Y el cuerpo es toda la persona. La iluminación que la luz de la palabra proyecta a través de una mente limpia transforma toda la persona.

En la aplicación de estos *logia* encontramos un tema frecuente en la predicación primitiva: la oposición luz/tinieblas que caracteriza «los dos mundos opuestos del Bien y del Mal... Los hombres se dividen en "hijos de luz" e "hijos de tinieblas... según que vivan bajo la influencia de la luz (Cristo) o de las tinieblas (Satán)... La perspectiva es optimista. Un día las tinieblas deberán desaparecer ante la luz» (nota a Jn 8,12 de la BJE).

3.5. Libres de la hipocresía de la sinagoga (11,37 – 12,3)

37Cuando terminó de hablar, un fariseo le rogó que fuera a comer con él. Jesús entró y se puso a la mesa. 38El fariseo se quedó admirado al observar que había omitido las abluciones antes de comer. 39Pero el Señor le dijo:

«¡Bien! Vosotros, los fariseos, purificáis por fuera la copa y el plato, mientras por dentro estáis llenos de rapiña y maldad. 40¡In-

sensatos! El que hizo el exterior, ¿no hizo también el interior?
41Dad más bien en limosna lo que tenéis y entonces todo será puro
para vosotros. 42Pero, ¡ay de vosotros, fariseos, que pagáis el diez-
mo de la menta, de la ruda y de toda hortaliza, y dejáis a un lado
la justicia y el amor a Dios! Esto es lo que había que practicar,
aunque sin omitir aquello.

43¡Ay de vosotros, los fariseos, que os gusta ocupar el primer
asiento en las sinagogas y que os saluden en las plazas! 44¡Ay de
vosotros!, pues sois como los sepulcros que no se ven, sobre los
que andan los hombres sin saberlo!»

45Uno de los legistas le respondió: «¡Maestro, diciendo estas co-
sas también nos injurias a nosotros!» 46Pero él dijo: «¡Ay también
de vosotros, legistas, que imponéis a los hombres cargas intolera-
bles, y vosotros no las tocáis ni con uno de vuestros dedos!

47«¡Ay de vosotros!, porque edificáis los sepulcros de los profe-
tas que vuestros padres mataron. 48Por tanto, sois testigos y estáis
de acuerdo con las obras de vuestros padres; porque ellos los ma-
taron y vosotros les erigís monumentos.

49«Por eso dijo la Sabiduría de Dios: Les enviaré profetas y após-
toles; a algunos los matarán y perseguirán, 50para que se le pida
cuentas a esta generación de la sangre de todos los profetas derra-
mada desde la creación del mundo, 51desde la sangre de Abel hasta
la sangre de Zacarías, el que pereció entre el altar y el Santuario.
Sí, os aseguro que se le pedirá cuentas a esta generación.

52«¡Ay de vosotros, legistas, que os habéis llevado la llave de la
ciencia! Vosotros no habéis entrado, y se lo habéis impedido a los
que están entrando.»

53Cuando salió de allí, comenzaron los escribas y fariseos a aco-
sarle implacablemente y a hacerle hablar de muchas cosas, 54 bus-
cando, con insidias, atraparlo en alguna palabra.

12 1En esto, habiéndose reunido miles y miles de personas,
hasta pisarse unos a otros, se puso a decir primeramente a
sus discípulos: «Guardaos de la levadura de los fariseos, que es la
hipocresía. 2Nada hay encubierto que no haya de ser descubierto,
ni oculto que no haya de conocerse. 3Porque cuanto dijisteis en la
oscuridad será oído a la luz, y lo que hablasteis en voz baja en las
habitaciones privadas será proclamado desde los terrados.»

Después de leer todo el texto de esta perícopa uno se queda perplejo. No es posible que Jesús pronunciara realmente estas acusaciones contra los fariseos y los legistas. La perplejidad se acentúa al imaginar la escena, que tiene lugar durante una comida a la que Jesús ha sido invitado. No encajan estos improperios como contrapartida a la invitación del fariseo y la aceptación de Jesús. Algo deben percibir algunos estudiosos que se resisten a considerar como palabras directas de Jesús las que le atribuye el evangelista: «Es posible que la unión del banquete y de las diatribas en su conjunto sea literaria» (J. Leal, pág. 687). La estructuración del discurso en Lucas no corresponde totalmente a la realidad de los hechos. La unión entre los vv. 38 y 39 es puramente redaccional, y lo mismo el v. 45 (J. Schmid, págs. 304s). J. Meier opina que algunas de estas frases pueden ser del mismo Jesús, pero otras son composiciones de la Iglesia primitiva. Bastantes comentaristas consideran que este conjunto es de elaboración lucana. El evangelista pudo recoger algunos recuerdos del Jesús histórico y algunos *logia* pronunciados por el Maestro en el ámbito de una comida.

Poco más podemos decir acerca de la realidad histórica de esta escena. La considero una elaboración literaria del autor que ha reunido en el marco imaginado de una comida diversos enjuiciamientos dados en la catequesis comunitaria sobre las prácticas religiosas de la comunidad de creyentes contraponiéndolas a las de la sinagoga.

¿Qué materiales empleó Lc para esta composición? El conjunto tiene bastantes coincidencias con las frases que recoge Mt en el cap. 23. Esto hace pensar que gran parte de estas palabras de Jesús provienen del documento Q. También hay algunas coincidencias con Mc 7,2; 12,3 y con el *Evangelio de Tomás* (39 y 89). La mayor parte del material de Lc proviene del documento Q, pero hay que admitir alguna otra fuente que complementa los datos coincidentes con Mt. Quizás baste tener en cuenta la labor de investigación cuidadosa que el autor dice haber realizado.

La disposición de toda la escena es la siguiente:

1. Introducción general (v. 37)
2. Contra la hipocresía de los fariseos (vv. 38-44):
   2.1. La limpieza exterior
   2.2. El pago de los diezmos
   2.3. Sobre los honores
      Imagen que resume la hipocresía de los fariseos: los sepulcros
3. Contra la hipocresía de los legistas en la interpretación de la Ley (vv. 45-48):
   3.1. Imponen cargas insoportables
   3.2. Dan testimonio de la conducta de los antepasados que mataron a profetas
   3.3. Han secuestrado la llave de la ciencia
      Inserción entre 2 y 3 de una ampliación insólita (vv. 49-51)
4. Conclusión (vv. 53-54)
5. Corolario: aplicación general de esta enseñanza (12,1-3)

El esquema primitivo de esta catequesis mantenía una disposición equilibrada de tres más tres, que recuerda los recursos nemotécnicos de la enseñanza primitiva. Pero el equilibrio se rompe al introducir al final de las acusaciones contra los fariseos una imagen que plastifica la hipocresía farisaica. Se rompe también en la segunda parte, con la introducción de una ampliación del segundo reproche a los legistas. Es una reflexión sobre el destino que tuvieron los profetas de Israel, y que empalma con la mención de los sepulcros de los profetas. Da la impresión de que esta ampliación tuvo como objeto aportar la imagen de los sepulcros al grupo de legistas tal como se aplicó a los fariseos. Metáfora “sepulcral” que para la comunidad sintetizaba la hipocresía y degradación de la sinagoga frente a la vida de la comunidad de Jesús.

1. Introducción general (v. 37)

Es de factura lucana. Recuerda la frase con que Lc introduce el relato de la mujer del perfume (7,36). También aquí acepta Jesús la invitación de un fariseo y se pone a la mesa (ver también 5,29; 10,38; 14,1). Esta anotación da el marco adecuado para imaginarnos la escena. Pero muy pronto surgen interrogantes en el lector: si Jesús está invitado, ¿cómo puede lanzar contra el anfitrión unas acusaciones de hipocresía? Probablemente el catequista ha pretendido este choque psicológico para que los oyentes y lectores se hagan preguntas sobre

la hipocresía de los jefes y doctores de las sinagogas y puedan así comparar la vida de los dos ámbitos religiosos.

2. Contra la hipocresía de los fariseos (vv. 38-44)

La primera parte va dedicada a los fariseos, responsables de la formación religiosa en las sinagogas. Lc describe con una breve introducción el gesto de sorpresa del fariseo al ver que Jesús no ha realizado las abluciones rituales que preceden a la comida judía. La observancia estricta de esta práctica había ido adquiriendo un valor religioso muy insignificante.

2.1. La limpieza exterior. Jesús se dirige a "vosotros", los fariseos, que se distinguían por «el abierto reconocimiento de que algunas de sus ideas y prácticas legales no estaban escritas en la ley mosaica... [pero] eran "tradiciones" venerables heredadas de los "padres" o "antepasados" que... constituían la voluntad de Dios para todo Israel» (J. Meier, III, pág. 331). Han convertido las tradiciones de los antepasados en normas religiosas. Lc rebaja el valor del rito de las abluciones a un simple lavado de la vajilla; de este modo le quita al rito todo contenido religioso.

En contraposición con esta preocupación por la limpieza exterior, Jesús les echa en cara actitudes realmente "pecadoras", es decir, contrarias a la auténtica religiosidad, como el robo y la maldad. Frente a la limpieza exterior, la suciedad interior.

Sentado el principio de donde radica la auténtica limpieza, Jesús se remonta a un nivel más universal: lo exterior y lo interior de las personas forman parte de la creación. Por tanto, todo es bueno, pues ha sido creado por Dios. Nueva carga de profundidad contra la religiosidad ritualista de los fariseos.

Y como colofón de este primer envite, Jesús señala dónde está la auténtica limpieza de la persona: «dar en limosna lo que tenéis (o: lo que está dentro), y todo será puro para vosotros». El texto aparentemente no guarda relación con el tema de las abluciones y parece traído aquí sólo por el binomio "fuera/dentro". Pero creo que Lc está contraponiendo la hipocresía de los fariseos a la autenticidad de los creyentes. Frente a una religiosidad hipócrita, la religiosidad

auténtica que exterioriza lo que se lleva dentro. Es la postura de la comunidad. Pero ¿por qué dice «dad en limosna»? Dice J. Leal: «La práctica de la caridad es la que hace limpio el corazón o el interior de que se habla en el v.40. La limosna es un ejemplo de caridad» (pág. 687). El texto es difícil. Sigo pensando que el v. 41 describe el ideal limpio y puro de la religiosidad de la comunidad frente a la hipocresía de la sinagoga. En esta interpretación Lc valora la limosna como la expresión de la religiosidad auténtica; la eleva de categoría; no es beneficencia, sino, en palabras de Pablo, «generosidad y entrega de uno mismo al Señor» (2 Co 8,5).

2.2. Pago de los diezmos. El inicio de esta parte de la reprensión a los fariseos suena más a lamento que a maldición. Es un ¡ay! de tristeza: ¡estáis en un error! Y el error consiste en andar preocupados por cosas sin importancia: pagar el diezmo de la menta, de la ruda y de toda hortaliza. En realidad, según la Ley, sólo tenían que pagar los judíos el diezmo de la menta. Pero los fariseos llevan hasta la exageración la observancia de sus tradiciones.

En cambio han abandonado la justicia y el amor de Dios. De nuevo Lc contrapone dos religiosidades: la de la sinagoga, preocupada por los diezmos, y la de la comunidad, preocupada por la justicia y el amor.

2.3. Sobre los honores. El tema del honor, importante en la cultura mediterránea, va relacionado con los asientos de preferencia y los saludos. Lo volvemos a encontrar más adelante en Lc 14,7-11. Los asientos de honor en las sinagogas estaban en lugar preferente, delante de la tribuna del lector. Recordemos lo que escribe la carta de Santiago a propósito de estos puestos honoríficos, que se habían empezado a reservar en algunas comunidades cristianas por mimetismo con la sinagoga: «Supongamos que entra en vuestra asamblea (lit. "sinagoga") un hombre con un anillo de oro y un vestido espléndido... y que le decís: "Tú, siéntate aquí, en un buen sitio"» (St 2,2-3).

Lc no propone la actitud de los creyentes frente a esta conducta de los fariseos. En el texto paralelo de Mt sí que el evangelista da el criterio para los creyentes, pero sólo habla de evitar los saludos en las plazas y el título de Rabí, que daba derecho a los asientos de preferencia en las sinagogas.

Imagen que resume la hipocresía de los fariseos: los sepulcros. El v. 44 es considerado por algunos comentaristas como una imprecación más contra los fariseos. Empieza con un nuevo lamento, que sería el tercero de la serie antifarisaica. Es el más duro. Marcaría un *crescendo* en los lamentos de Jesús ante su anfitrión. Tenemos que repetir que uno no concibe a Jesús empleando este lenguaje con su huésped y los de su grupo.

Entiendo el v. 44 como el broche de los tres anteriores sobre la hipocresía. Una metáfora les sirve a los catequistas para describir plásticamente la religiosidad hipócrita: son sepulcros que no se ven y que contaminan con su impureza al caminante que, sin saberlo, pasa sobre ellos. Los fariseos contaminan con su hipocresía a cuantos se relacionan con ellos. Reproche duro de Lc contra una conducta hipócrita. Mt 23,27 ha dado a esta metáfora una interpretación distinta.

3. Contra la hipocresía de los legistas en la interpretación de la ley (vv. 45-48)

Una aclaración. Los legistas (*nomikoi*) son doctores de la Ley. Otras veces estas personas reciben el nombre de "maestros de la Ley" (*nomodidaskaloi*). Lc asimila los legistas a los escribas (*grammateis*). A veces presenta formando grupo a fariseos y legistas (7,30; 14,3); otras veces a fariseos y maestros de la Ley (5,17.21); en otras ocasiones los nombra a ellos solos (20,39.46). En los sinópticos estos grupos aparecen unidos en sus enfrentamientos con Jesús. La función del legista (escriba) en Lc no queda bien definida. Hemos dicho que hay textos en que los presenta unidos a los fariseos, otras veces van unidos a los sumos sacerdotes y a los ancianos, sobre todo en el relato de la pasión de Jesús. La imprecisión lucana se refleja en los nombres que les aplica como sinónimos: legistas, maestros de la ley, escribas. En nuestro texto Lc está contemplando un grupo de escribas (secretarios) unidos con los fariseos. Los contempla como intérpretes de la ley, maestros cualificados y testigos oficiales de unos hechos con repercusión nacional.

3.1. Imponen cargas insoportables en cuanto intérpretes de la ley. La palabra griega *fortion*, designa una carga pesada, como la de un

barco, algo que no puede llevarse fácilmente. Además, la frase de Lc, que puede proceder del documento Q, pero que también puede ser original de Lc, remacha la pesadez de estas cargas usando el verbo *hortidso* acompañado del acusativo interno *fortion*: cargar una carga (modo de elevar al grado superlativo la acción verbal). Mt se limita a señalar que «atan cargas pesadas».

En cambio ellos, los doctores, no prestan a las personas la mínima ayuda de un dedo, o que –dada la ambigüedad de la frase– se sirven de triquiñuelas legales para eximirse de las obligaciones. En este contexto podemos entender mejor la invitación de Jesús: «Venid a mí; mi yugo es suave y mi carga ligera».

3.2. Dan testimonio de la conducta de los antepasados que mataron a profetas, en cuanto notarios de hechos con repercusión nacional. Certifican que se han edificado sepulcros a los profetas que sus padres mataron. Por tanto, están de acuerdo con ellos. La frase «ellos los mataron y vosotros estáis de acuerdo» puede ser irónica, como anota la BJE. Pero también es una acusación de un testimonio notarial que se vuelve contra ellos, como una maldición (*martyres este kai syneudokeite*: «sois testigos y dais fe»). Lo que ocurre es que en el AT no hay constancia de asesinatos de profetas. Se acude, para explicar esta acusación, a Jr 2,30: «Ha devorado vuestra espada a vuestros profetas, como el león cuando estraga» y a Jr 26,20-24, que narra el asesinato de Urías (ver también 1 R 19,10.14; Neh 9,26). En la historia de Israel se aludía en ocasiones a la infidelidad de algunos jefes que habían dado muerte a los profetas. El asesinato de Juan Bautista estaba en la memoria reciente. Algunos creen que el texto encierra un reproche a los "notarios" del Sanedrín por la muerte del profeta Jesús de Nazaret.

Esta acusación lleva una ampliación insólita. Incluye una cita de la Sabiduría de Dios, que rompe el estilo de las acusaciones. No va dirigida a un "vosotros", sino a un impersonal "ellos", "les". Es una adición; pero debe ser muy primitiva, pues figura también en Mt 23,34-36. La Sabiduría de Dios es uno de los sustitutos del nombre sagrado de Yahvé. La enumeración "profetas y apóstoles" refleja una catequesis pospascual. En esta enumeración están comprendidos to-

dos los enviados a evangelizar que tropiezan con la actitud de los responsables de la sinagoga. A esta generación se le pedirá responsabilidades por el rechazo de los misioneros. El catequista, para dar valor universal a esta acusación, da una lista virtual de todos los profetas de la historia del mundo. Es una construcción polar: desde Abel, el primer enviado de Dios muerto por resultar molesto (ver Hb 11,4), a Zacarías, «el que pereció ante el altar y el santuario». ¿Quién es este profeta? Se acude a 2 Cro 24,19-22. Este personaje quizás ni existió; pero debía de figurar en algún elenco sinagogal de "profetas de Dios" en la historia universal. Creo que el sentido de la frase es: «todos los profetas que han existido desde la creación del mundo hasta hoy».

3.3. Han secuestrado la llave de la ciencia en cuanto "maestros de la Ley". Los legistas estaban considerados como intérpretes de la Ley. A través de sus explicaciones los judíos conocían el proyecto de Dios. En la catequesis primitiva el proyecto de Dios se identificaba con el Reino anunciado y realizado por Jesús, y anunciado anteriormente por la "Sabiduría", es decir, por la Palabra. Los maestros de la Ley podían haber abierto las puertas para la aceptación del Mensaje de Jesús, tenían la llave de la ciencia; pero se la han reservado para ellos, excluyendo toda interpretación favorable al proyecto de Jesús y, por tanto, a su grupo de seguidores. Un indicio de esta interpretación es lo que leemos en el texto paralelo de Mt 23,13, y en el que está claro que la llave de la ciencia es «el Reino de los Cielos. Vosotros ciertamente no entráis; y a los que están entrando no les dejáis entrar».

Conclusión (vv. 53-54)

La escena se cierra con la anotación literaria, propia de Lc, de que Jesús sale de casa del fariseo. El grupo afectado por las imprecaciones del Maestro de Nazaret lo componen "escribas y fariseos", modificación tardía que aplica todas las palabras de Jesús al grupo rector de las sinagogas. El evangelista anota que el acoso contra Jesús se va incrementando. El acoso consiste en un interrogatorio múltiple malintencionado.

Corolario: aplicación general de esta enseñanza (12,1-3)

Nota previa. Muchos comentaristas consideran 12,1-3 como inicio de un conjunto de *logia* procedentes del documento Q, que en un principio estaban separados. Testigo, el uso que hace de ellos Mt. Encontramos gran parte de estos *logia* en las instrucciones para la misión (Mt 10). Algunos figuran en otros contextos del mismo Lc. Es una agrupación artificial en torno a varios temas. Al leer con atención este capítulo, vemos que los tres primeros versículos continúan con el tema de la sección anterior sobre la hipocresía de los fariseos y escribas. A esto se añade que Lc 12,2-3 es un *logion* independiente que Lc aplica a un gentío grande, mientras que el siguiente (12,4-7) va dirigido a los "amigos de Jesús". Esto me ha decidido a considerar 12,1-3 como corolario o aplicación de la enseñanza de 11,37-54 a un público más amplio que el de la comida en casa del fariseo.

El *logion* va dirigido a una multitud de personas reunidas en torno a Jesús. Lc la describe con expresiones hiperbólicas: «miles y miles de personas, hasta pisarse unos a otros». Es un marco totalmente irreal, pero que indica la universalidad de la advertencia de cuidarse de la hipocresía de los fariseos.

La hipocresía farisaica ha quedado descrita anteriormente. Lc ahora aplica la advertencia a la multitud de seguidores de Jesús. Les pide autenticidad y que lo exterior responda al contenido del corazón. El hipócrita, tal como acaba de decirse, es el que disimula sus malas acciones con prácticas aparentemente buenas, vistas desde la Ley. Pero la realidad se impondrá: lo que uno quiera mantener oculto, saldrá a la luz. Un proverbio remacha la idea: «Nada hay encubierto que no haya de ser descubierto ni oculto que no haya de saberse». Mc 4,22 y Mt 10,26 aplican el mismo proverbio a la enseñanza de Jesús.

El v. 3 parece a primera vista que no tiene relación con la hipocresía. Mt lo aplica a la misión, pero con unos tiempos verbales que indican que el *logion* se refiere al contenido del Mensaje: «Lo que os digo, decidlo; lo que oís... proclamadlo». En cambio Lc lo aplica a la conducta sincera: «Cuanto dijisteis en la oscuridad, será oído a la luz; lo que hablasteis al oído... será proclamado desde los terrados». El discípulo de Jesús no debe usar doble lenguaje; no debe ser un hipócrita en su conducta.

Consejo de Pablo: «Así que no juzguéis nada antes de tiempo hasta que venga el Señor. Él iluminará los secretos de las tinieblas y pondrá de manifiesto las intenciones de los corazones. Entonces recibirá cada cual de Dios la alabanza que le corresponda» (1 Co 4,5).

Una descripción dura de la hipocresía de los fariseos y maestros de la Ley en Rm 2,21-23: «Tú que instruyes a los otros, ¡a ti mismo no te instruyes! Predicas: ¡no robar!, ¡y robas! Prohíbes el adulterio, y ¡adulteras! Aborreces los ídolos, y ¡saqueas los templos! Tú que te glorías en la ley, transgrediéndola, deshonras a Dios».

3.6. Libres de miedos y preocupaciones (12,4-34)

**4«Os digo a vosotros, amigos míos: No temáis a los que matan
el cuerpo, y después de esto no pueden hacer más. 5Os diré a quién
debéis temer: temed a Aquel que, después de matar, tiene poder
para arrojar a la Gehenna. Sí, os lo repito: temed a ése.**

**6«¿No se venden cinco pajarillos por dos ases? Pues bien, de ninguno de de ellos se olvida Dios. 7Hasta los cabellos de vuestra cabeza
están todos contados. No temáis; valéis más que muchos pajarillos.**

**8«Os digo que si alguien se declara a mi favor ante los hombres,
también el Hijo del hombre se declarará a su favor ante los ángeles
de Dios. 9Pero si alguien me niega delante de los hombres, también
será negado delante de los ángeles de Dios.**

10«A todo el que diga una palabra contra el Hijo del hombre se le perdonará; pero al que blasfeme contra el Espíritu Santo no se le perdonará.

**11«Cuando os lleven a las sinagogas, ante los magistrados y las
autoridades, no os preocupéis de cómo o con qué os defenderéis, o
qué diréis, 12porque el Espíritu Santo os enseñará en aquel mismo
momento lo que conviene decir.»**

**13Uno de los presentes le dijo: «Maestro, di a mi hermano que
reparta la herencia conmigo.» 14Él le respondió: «¡Hombre! ¿Quién
me ha constituido juez o repartidor entre vosotros?» 15Y añadió:
«Guardaos muy bien de toda codicia, porque Las riquezas no garantizan la vida de un hombre, por muchas que tenga.»**

16Les dijo una parábola: «Los campos de cierto hombre rico dieron una abundante cosecha; 17y pensaba para sus adentros: "¿Qué

**haré ahora, si no tengo dónde almacenar todo el grano?” [18]Enton-
ces se dijo: “Ya sé lo que voy a hacer. Demoleré mis graneros y edi-
ficaré otros más grandes, almacenaré allí todo mi trigo y mis bie-
nes [19]y me diré: Ahora ya tienes abundantes bienes en reserva para
muchos años. Descansa, come, bebe y banquetea”. [20]Pero Dios le
dijo: “¡Qué necio eres! Esta misma noche te reclamarán la vida.
¿Para quién será entonces todo lo que has preparado?” [21]Así es el
que atesora riquezas para sí y no se enriquece en orden a Dios.»**

**[22]Dijo a sus discípulos: «Por eso os digo: No andéis preocupados
por vuestra vida, pensando qué comeréis, ni por vuestro cuerpo,
discurriendo con qué os vestiréis: [23]pues la vida vale más que el
alimento y el cuerpo más que el vestido. [24]Fijaos en los cuervos:
ni siembran, ni cosechan; no tienen bodega ni granero, pero Dios
los alimenta. ¡Cuánto más valéis vosotros que las aves! [25]Por lo
demás, ¿quién de vosotros puede, por más que se preocupe, añadir
un codo a la medida de su vida? [26]Entonces, si no sois capaces ni
de lo más pequeño, ¿por qué preocuparos de lo demás? [27]Fijaos en
los lirios: ni hilan ni tejen. Pero yo os digo que ni Salomón, en todo
su esplendor, se vistió como uno de ellos. [28]Pues si Dios viste así
a la hierba que hoy está en el campo y mañana se echa al horno,
¡cuánto más a vosotros, hombres de poca fe! [29]Así, pues, no andéis
buscando qué comer ni qué beber, ni os inquietéis por eso, [30]pues
por todas esas cosas se afanan los paganos del mundo. Vuestro
Padre ya sabe que tenéis la necesidad de eso. [31]Buscad más bien su
Reino, y esas cosas se os darán por añadidura.**

**[32]«No temas, pequeño rebaño, porque a vuestro Padre le ha pa-
recido bien daros a vosotros el Reino.**

**[33]«Vended vuestros bienes y dadlos en limosna. Haceos bolsas
que no se deterioran, un tesoro inagotable en los cielos, donde no
llega el ladrón, ni la polilla corroe. [34]Porque donde esté vuestro
tesoro, allí estará también vuestro corazón.**

Una actitud fundamental de los que caminan con Jesús es la confianza en el Padre. Lc desarrolla esta enseñanza mediante varios *logia* procedentes del documento Q. Distribuimos esta sección de la forma siguiente: 1. La confianza en el Padre libera de miedos y temores (vv. 6-7). 2. La confianza en el Padre anima a dar testimonio de Jesús (vv.

8-10). 3. La confianza en el Padre da seguridad (vv. 11-12). 4. La confianza en el Padre libera de preocupaciones materiales (vv. 13-21). 5. La confianza en el Padre libera de preocupaciones temporales (vv. 22-32). 6. Conclusión: el tesoro del Reino (vv. 33-34).

1. La confianza en el Padre libera de miedos y temores (vv. 6-7)

El primer *logion* lo dirige Lc a los amigos de Jesús. Es la única vez que este evangelista pone en boca de Jesús el apelativo "amigos", para designar a los que le acompañan. El mensaje es claro: fuera miedos. El dicho de Jesús se abre y se cierra con la misma expresión: «no temáis». La traducción es idéntica, pero la forma verbal griega es algo distinta: en el v. 4 el verbo *fobeomai* está en subjuntivo aoristo (*me fobethete*), mientras que en el v. 7 está en imperativo aoristo (*me fobeisthe*). El primero es un ruego, una indicación; el segundo es un mandato.

A continuación se concreta a quién no deben temer y a quién deben temer los amigos de Jesús. No deben temer a los que matan el cuerpo. Mt añade: «pero no pueden matar el alma». Lc modifica la frase: «y no pueden hacer más». Para sus lectores resulta difícil entender la expresión "matar el alma".

Deben temer a quien, después de matar, «tiene poder para arrojar a la Gehenna». ¿Qué ha querido decir Lc? ¿Qué podían entender sus lectores? La frase forma parte del *logion*; estaba en el documento Q. Encaja totalmente en una concepción escatológica semita. A Lc le mereció todo el respeto. Por algún motivo no introdujo ninguna variante que la hiciera más inteligible. A esto se añade que Lc emplea la palabra Gehenna únicamente aquí. Sólo desde una concepción semita se podía entender esta parte de la frase. Estamos, pues, en un contexto escatológico.

A no ser que Lc, conocedor de que la Gehenna era el lugar del valle de Hinnón, en Jerusalén, donde se arrojaban las basuras y todo cuanto contaminaba la ciudad santa, haya querido usar la metáfora para indicar que la muerte de verdad, a la que hay que temer, es la exclusión del proyecto de Jesús, la "muerte segunda" de que habla el Apocalipsis (2,11 y 20,14).

La confianza en el Padre echa fuera todos los miedos y temores, incluso los miedos a la muerte segunda. Una simple comparación

con la protección que el Padre Dios tiene sobre cosas de poco valor (los pajarillos) o sobre cosas aparentemente superfluas (los cabellos), debe reafirmar a los amigos de Jesús su confianza en el Padre.

2. La confianza en el Padre anima a dar testimonio de Jesús (vv. 8-10)

Aunque las palabras de Jesús van dirigidas a los amigos, ahora la perspectiva cambia: se pide al amigo de Jesús un compromiso individual si tiene confianza en el Padre. Cada creyente es responsable de su alineación con Jesús. Como respuesta al que dé testimonio de Jesús («que se declare por mí ante los hombres») el Hijo del hombre testificará a su favor en el juicio ante el Padre.

Notemos el paralelismo en la construcción del *logion* y su nivel personal:

> Por todo el que se declare *por mí* ante los hombres
> también el Hijo del hombre se declarará *por él* ante los ángeles de Dios.
> Pero el que *me* niegue delante de los hombres,
> [*él*] será negado delante de los ángeles de Dios.

El paralelismo se rompe con la introducción de la expresión “Hijo del hombre”, cuando se esperaría el pronombre “yo”, como hace Mt (10,32). Además, en la segunda frase de la negación delante de los hombres, no es el Hijo del hombre ni el pronombre personal el que niega, sino un impersonal “será negado”. Lc no sitúa el testimonio a favor ante el Padre, sino ante los ángeles de Dios; lo mismo con la negación. Se aprecia una formulación todavía imprecisa. La redacción primitiva está todavía influida por el marco escatológico del AT. Incluso el título “Hijo del hombre” con que aquí el *logion* designa a Jesús, ofrece dificultad. I. Gómez-Acebo se pregunta: «¿Se identifica a Jesús con esta figura del Hijo del hombre?». Y responde: «Posiblemente no, pues aunque Lucas iguala a las dos personas en el más allá, nunca lo hace durante la vida mortal del Nazareno» (pág. 353).

La blasfemia contra el Espíritu ocupa un grado más elevado de culpabilidad que el decir una palabra contra el Hijo del hombre. La parte del *logion* sólo tiene relación externa con la anterior mediante

el título "Hijo del hombre". ¿Qué es la blasfemia contra el Espíritu Santo? La expresión forma parte de la catequesis primitiva (ver Mt 12,32; Mc 3,29). Hay explicaciones exegéticas para todos los gustos. J. Schmid opina que es «una exhortación a los discípulos... a confesarse abiertamente por Jesús, a pesar de todos los obstáculos que se les opongan, en la convicción de que, quien ultraja al Espíritu, que por ellos actúa, comete un pecado para el que no hay posibilidad de perdón alguno» (pág. 313). Opino que en Lc la blasfemia contra el Espíritu Santo es negar el valor salvífico del mensaje de Jesús que se proclama en la comunidad de los creyentes.

3. La confianza en el Padre da seguridad (vv. 11-12)

Es un nuevo *logion*. El ámbito de aplicación de esta enseñanza es también el comunitario; los verbos empleados van en la segunda persona del plural.

Frente a la comunidad está la sinagoga, que logrará someter a los seguidores de Jesús a juicio ante magistrados y autoridades, es decir, ante el Sanedrín local o de Jerusalén. Este marco del juicio político-religioso es quizás una última mano redaccional del documento Q.

La seguridad en estos momentos difíciles la dará el Espíritu Santo, quien actuará como Paráclito, Abogado, si bien esta idea y su expresión verbal testifican una evolución más avanzada, posterior a Lc, según testimonio del cuarto evangelio (Jn 16,7-14).

4. La confianza en el Padre libera de preocupaciones materiales (vv. 13-21)

Esta parte de la enseñanza se compone de un diálogo y una parábola. La clave la tenemos en el v. 15, que sirve de enlace entre el diálogo y la parábola. En el *Evangelio de Tomás* las dos partes están separadas y sin el v. 15. Por tanto todo el conjunto es anterior a la redacción de Lc. ¿Unió Lc las dos partes o estaban ya antes unidas en L? Poco importa. El v. 15 tiene todo a su favor para adjudicárselo a Lc. A nosotros nos interesa la disposición actual y la enseñanza que, como he dicho, está en el v. 15: «Guardaos de toda avaricia... porque las riquezas no garantizan la vida».

El diálogo. Lc, como acostumbra, sitúa la escena de una manera muy general: la gente, uno de la gente y Jesús. Esta persona anónima le pide a Jesús que intervenga ante su hermano para mediar en el reparto de la herencia. Califica a Jesús como alguien que tiene autoridad: Maestro. Jesús no se niega directamente, sino mediante una pregunta que invita a la reflexión: ¿Quién me ha constituido juez o repartidor entre vosotros? Juez y repartidor (*krites kai merites*) es una endíadis. No son dos funciones. Es el juez árbitro que decide el reparto de la herencia.

El evangelista aclara que Jesús no tiene tal misión; nadie le ha nombrado oficialmente para estas funciones. Y tales funciones no encajan con las que le ha encomendado el Padre.

En la enseñanza de Pablo encontramos una norma que parece estar en contradicción con la enseñanza de Jesús propuesta aquí por Lc. Pablo reprende a los cristianos de Corinto porque dirimen los pleitos que tienen entre ellos ante los tribunales humanos y no dentro de la comunidad. Para Pablo, en la comunidad hay personas y recursos para juzgar estas naderías. Es una evolución de la enseñanza sobre el sentido de la comunión fraterna. Los estudiosos que buscan descubrir en los *logia* de Jesús algún dato que avale su historicidad, ven en esta pregunta un dato que se remonta posiblemente al Jesús histórico.

La parábola. Es muy fácil de entender. La enseñanza se expone en el v. 15: es inútil preocuparse por acumular bienes materiales cuyo disfrute no es seguro.

El hombre rico está contento con la cosecha. La parábola no enjuicia la cosecha; los frutos del campo son una bendición. La forma narrativa parece criticar la posesión egoísta de la abundancia: «mis graneros..., mi trigo..., mis bienes..., mi alma..., descansa, come bebe...» Tal actitud es enjuiciada como una necedad. La enseñanza está en la inutilidad de confiar en los bienes materiales que hoy son míos, pero mañana ¿de quién serán?

La parábola parece un calco de la reflexión del Sirácida: «Hay quien se hace rico a fuerza de trabajar y ahorrar, y ésta es la parte de su recompensa. Cuando dice: "Ahora ya puedo descansar, y disfrutar de todos mis bienes", no sabe cuánto tiempo pasará, hasta que muera y tenga que dejarlo todo a otros» (Si 11,18-19).

El v. 21 es una aplicación parenética. Falta en el códice D, en algunos minúsculos y en el *Evangelio de Tomás*. Se considera una adición tardía para aplicar la parábola a los miembros de la comunidad: los bienes materiales tienen un valor si sirven para enriquecerse según Dios. Lc habla en 18,22 de tener un tesoro en el cielo, es decir, en el Reino de Dios, si uno reparte sus bienes entre los pobres. Además este v.21 puede ser una introducción a la enseñanza siguiente.

5. La confianza en el Padre libera de preocupaciones temporales (vv. 22-32)

Sería mejor decir que la confianza en el Padre se debe traducir en un abandono en las manos del Padre. Pero la palabra "abandono" podría indicar una cierta despreocupación y pereza. En algunas épocas de la Iglesia hubo movimientos que entendieron así estas frases. No es la de Lc. Tampoco la de Mt, que inserta estos consejos en el sermón de la montaña (Mt 6,25-34).

Las palabras de Jesús pertenecen al Documento Q. Lc es quien está más cercano al texto primitivo. Algunas de sus expresiones tienen todavía un sabor sapiencial. El colorido sapiencial y las imágenes tomadas de la naturaleza avalan que el origen de estos *logia* se pueda remontar a la misma persona histórica de Jesús de Nazaret. Además, estas enseñanzas sobre la confianza total en el Padre son la quintaesencia del mensaje liberador del Evangelio.

Lc relaciona el conjunto de los dichos de Jesús con la parábola anterior (12,16-21). Son el corolario de la misma, y su aplicación a los discípulos en el ámbito de la catequesis comunitaria. Debemos entenderlos en positivo, dado el contexto en que Lc los ha situado. Son una invitación a la confianza total en Dios, que siempre actúa y actuará como Padre.

Podemos dividir este conjunto de dichos de Jesús de la forma siguiente:

5.1. Introducción: presenta el tema de la confianza en el Padre	
5.2. Argumentos a favor:	- Fijaos en los cuervos
	- Reflexión intercalada: cómo prolongar la vida
	- Fijaos en los lirios
5.3. Conclusión	

5.1. Introducción. Para presentar el tema de la enseñanza Lc emplea el paralelismo sinonímico:

No os preocupéis: a) por la vida, qué comeréis;
b) por el cuerpo, qué os vestiréis;
porque: a') la vida es más que el alimento
b') y el cuerpo (es más) que el vestido.

La palabra "vida", en griego es "alma" (*psyche*). Este vocablo del NT no traduce el concepto griego de la parte espiritual de las personas, sino el concepto semita de vida, de existencia. Y el cuerpo (*soma*) es la parte del ser humano en su manifestación física. Este binomio alma/cuerpo es muy primitivo y no refleja una contraposición entre las dos partes que componen un ser humano, sino una conjunción de las dos. Cuando aparecen juntos, sin nada que indique un enfrentamiento entre las dos partes, lo tenemos que entender como una designación del ser humano completo. Por tanto, si el primer elemento del paralelismo alma/cuerpo es una unidad, el comer/vestir es otra unidad que marca lo accesorio para el ser humano, algo que no es esencial para la existencia.

La instrucción de Jesús no va orientada a la despreocupación de lo necesario por la existencia, sino a valorar las cosas en su justa medida, distinguiendo lo esencial de lo accesorio. Por eso, el alma/vida vale más que la comida y el cuerpo más que el vestido. El texto contempla al ser humano entero, no fraccionado.

5.2. Argumentos a favor. Los argumentos para probar el tema o la tesis están tomados de la naturaleza, muy al estilo del Maestro de Galilea.

- *Fijaos en los cuervos*. Mt habla de "aves", como hace Lc al final de este versículo. ¿Qué sentido tiene que Lc, en la primera parte del

v., haya cambiado el sustantivo “aves” por “cuervos”? Se ha querido encontrar la explicación en algunos textos del AT: el cuervo es un animal impuro que no merece ninguna atención por parte del judío observante de su Ley (Ver Lv 11,15; Dt 14,14). El libro de Job (38,4) presenta al cuervo como un animal que se desentiende de alimentar a sus crías; pero Dios las alimenta, según el Salmo 147,9. Puede ser que estos textos de Job y Salmos hayan dado pie para comparar la providencia del Padre incluso con unas aves que, según la concepción semita, no merecían ninguna atención. Esto nos lleva a pensar que el símil de los cuervos, que ni siembran, ni cosechan, ni tienen bodega ni granero, pero que sin embargo son alimentados por Dios, se empleaba como un analogado de la providencia del Padre, que hace lucir el sol sobre buenos y malos. Estas aves forman parte de un proverbio literario que reafirma la providencia del Padre sobre los discípulos. Tal es la enseñanza que le interesa a Lc.

• *Reflexión intercalada: cómo prolongar la vida*. Estos dos versículos (25-26) están intercalados aquí a la fuerza. Ni siguen con el tema de la confianza en el Padre, ni encajan literariamente con lo anterior ni con lo siguiente, ni están enlazados con el imperativo «fijaos», ni tienen la misma estructura de las otras frases del párrafo. Introducen un nuevo tema: preocupación por aumentar la estatura o la duración de la vida. El único enlace que advertimos es el verbo preocuparse por algo que no está al alcance de las posibilidades humanas. Pudo ser un *logion* de los llamados “erráticos”, que se aplicaron a diversos contextos, según lo creían oportuno los redactores o los catequistas.

Nos preguntamos ¿qué es lo que, a base de preocupaciones, se pretende añadir? ¿Un codo (*pechys*), una medida de 46 cms.? ¿Un espacio breve de tiempo? Y añadirlo… ¿a qué? El texto dice a la *helikia*, la edad (es decir, la vida) o la estatura. En las antiguas versiones esta palabra griega se traducía por estatura, así la Vulgata: «¿Quis... potest adiicere ad staturam suam cubitum unum?». Pero, atendiendo al significado que tiene el vocablo en Jn 9,21 y Hb 11,11, es preferible traducir por “vida”. Así esta frase empalma también con el tema de la parábola anterior (el rico necio) que deseaba prolongar su existencia con la abundancia de bienes.

• *Fijaos en los lirios*. La argumentación sobre este símil se amplía más que sobre el de los cuervos. El lirio (*krinon*) es una flor vistosa, multicolor. Su belleza supera a la de los vestidos de Salomón. Es una hipérbole a favor de la obra creadora de Dios. La caducidad de tanta elegancia no impide que Dios se preocupe de esas hierbas. Con más razón el Padre se preocupa de vosotros, los discípulos.

6. Conclusión: el tesoro del Reino (vv. 33-34)

Tiene dos partes: a) No andar preocupados por cosas materiales, como se preocupan las personas que no forman parte de la comunidad (vv. 29-30); y b) aclarar cuál debe ser la verdadera preocupación del seguidor de Jesús (vv. 31-32).

La primera parte resume la enseñanza con una frase categórica: evitar preocupaciones excesivas por cosas que son accesorias en la vida. No se pide a los discípulos que abandonen el cuidado del vestido o del alimento, necesidades básicas del ser humano, sino que no se inquieten. El verbo griego empleado por Lc es *meteoridso*, que significa "envanecerse", "enorgullecerse", "excitarse" por la preocupación o el miedo. La recomendación de Jesús a los discípulos es que no conviertan en orgullo o preocupación primordial de su vida la comida o la bebida.

Esta orientación de la vida es propia de «los paganos del mundo». ¿A quiénes califica Lc de este modo? En la versión de Mt se habla de paganos, sin más precisión; es el mundo no judío. Pero Lc, testigo de la respuesta positiva al Evangelio de muchos no judíos, debe precisar. Son los de origen no judío que no pertenecen a la comunidad de Jesús. El evangelista tiene presentes a griegos, romanos, etc., preocupados o llenos de orgullo por los banquetes suntuosos, por la comida y la bebida. La actitud del creyente ante las necesidades básicas de la vida (comer, beber, vestir) debe ser la del que sabe que todo es don del Padre y que debe servirse de ellas con acciones de gracias: «Si yo tomo algo dando gracias, ¿por qué voy a ser reprendido por aquello mismo que tomo dando gracias? Por tanto, ya comáis, ya bebáis o hagáis cualquier otra cosa, hacedlo todo para gloria de Dios. No deis motivo de escándalo ni a judíos ni a griegos ni a la iglesia de Dios» (1 Co 10,30-32).

La segunda parte contrapone las preocupaciones de los gentiles del mundo con las de los que van con Jesús en su camino. La primera es el Reino de Dios. El afán por valorar lo material y caduco por encima de todas las cosas, como base del orgullo de la vida, no casa con la preocupación por el proyecto de Jesús. A los que caminan con Jesús Lc les dice que las necesidades materiales de la vida («esas cosas»), se les darán por añadidura.

Uno puede pensar que esas cosas que se dan por añadidura, es decir, lo necesario para la vida (comida, bebida, vestido), vienen gratuitamente, de forma casi milagrosa para los que se afanan por el Reino de Dios. Las aplicaciones de este modo de entender la "añadidura" son numerosas; algunas interesantes, otras aberrantes. ¿Qué dice el texto de Lc?

La frase literal del evangelista es: «estas cosas se os añadirán» (*tauta prostithesetai hymin*). La palabra clave es el verbo *prostithemi*, acompañado del complemento directo (*tauta*) y del indirecto de beneficio (*hymin*). Este mismo verbo lo emplea Lc repetidas veces en el libro de los Hechos: en 2,41 y 47 indica la agregación de unas personas al grupo de creyentes. No especifica el complemento indirecto, pero está claro por el contexto; en 5,14 los creyentes «se adhirieron al Señor»; en 11,24 una multitud «se agregaba al Señor». La construcción sintáctica del texto evangélico coincide con la de los tres textos de Hch. No se nos ocurre traducir en Hch el verbo *prostithemi* como «los que aceptaban la palabra eran dados por añadidura» a la comunidad o al Señor. Las personas que se agregan o se adhieren a la comunidad o al Señor han adoptado una actitud de escucha de la palabra. Estas personas (complemento directo) quedan agregadas, incorporadas al Señor, al grupo (complemento indirecto). En el texto de Lc, y también en el de Mt, la sentencia debería expresar que «estas cosas» (*tauta*), que pueden preocupar a los colaboradores en el Reino, «serán incorporadas a vosotros».

Los catequistas, por lo menos Lc, quieren decir con esta frase que estas cosas secundarias para la vida quedan incorporadas a la vida de los creyentes preocupados por el Reino. Toda la persona del seguidor de Jesús, tanto lo principal de ella («buscad más bien») como lo secundario («todas estas cosas») queda incorporado a su nuevo estilo de vida.

En vez de deducir de esta sentencia una despreocupación perezosa, pensando que estas cosas vendrán por añadidura, el evangelista enseña que la persona entera tiene todos sus afanes y preocupaciones en el Reino de Dios. No hay divisiones en la unidad de la persona creyente: todo queda agregado a su realidad de creyente.

El v. 32, propio de Lc, contempla a la comunidad como pequeño rebaño. A pesar de esto, el Padre les ha entregado su proyecto. Es la preocupación principal. Es el don que la comunidad ha recibido del Padre. El Reino de Dios, ha dicho este evangelista, está en vosotros, es la comunidad. Tal es la conciencia que tenía Pablo como ministro del Evangelio del Reino de Dios.

Lucas, como síntesis de la instrucción sobre la confianza en el Padre, ha colocado un dicho de Jesús ampliado con una frase apodíctica que lo complementa. El dicho de Jesús (v. 33) lo han tomado del documento Q tanto Mt (6,21) como Lc. Tal como nos ha llegado a nosotros, puede ser un recuerdo de la enseñanza del maestro de Nazaret o, por lo menos, de la transmisión en la catequesis comunitaria. En Mt lo encontramos con un formato más elaborado.

Cuanto se ha dicho sobre la confianza en el Padre se traduce en «vended vuestros bienes y dad limosna. Haceos bolsas que no envejezcan, un tesoro inagotable en los cielos, donde ladrón no se acerca ni polilla estraga». Tal es el *logion* puesto en boca de Jesús.

La primera parte recomienda vender los bienes y dar limosna. La segunda, leída en paralelo con la primera, explica que la venta de los bienes es hacerse bolsas que no se estropean; y el dar limosna se corresponde con hacerse un tesoro inagotable en los cielos. Esta valoración que se da a la limosna, capaz de hacer un tesoro distinto al de las bolsas, está sugiriendo un trasfondo del AT: el valor de los bienes materiales consiste en transformarlos en un tesoro mediante la limosna. Un texto del libro de Tobías (Tb 4,7-9) expresa esta idea: «Haz limosna con tus bienes... Si tienes poco, da conforme a ese poco, pero nunca temas dar limosna, porque así atesoras una buena reserva para el día de la necesidad».

La limosna es una de las obras buenas del judaísmo; mediante ellas uno se agencia el premio, la justificación, el favor de Dios para el tiempo de necesidad: «Guarda las limosnas en tus graneros y ellas te preservarán de todo mal» (Si 29,12).

¿Se queda el dicho de Jesús en el nivel del AT? ¿Consiste el tesoro inagotable en el favor del Padre conseguido a fuerza de limosnas? Evidentemente, no. La enseñanza de Jesús, transmitida por los evangelistas, está muy alejada de este valor retributivo de las obras buenas. Si damos tal interpretación a esta frase, el cierre de la catequesis sobre la confianza en el Padre resulta ridículo. La confianza en el Padre queda transida de egoísmo, de amor propio interesado. Tal amor no es el del Reino de Dios. El *logion*, aunque tenga un origen sapiencial, hay que entenderlo dentro de la enseñanza del seguimiento de Jesús y el anuncio del Reino de Dios. Por tanto, la venta de los bienes y el dar limosna habrá que entenderlos como contribuciones a la evangelización del Reino: signos claves y elocuentes frente a los afanes de los gentiles de este mundo. J. Meier puntualiza: «Las exhortaciones sapienciales tradicionales reciben una nueva motivación y dirección al ser trasladadas al contexto general del reino venidero pero ya presente» (III, pág. 526).

La venta de los bienes y la limosna son signos de entrega total y gratuita de la persona al proyecto de Jesús. Tal es el tesoro que debe ocupar el corazón de todo seguidor de Jesús. Tal es el tesoro del Reino.

Nota. Mt ha colocado este dicho de Jesús en el sermón del monte (6,19). Pero ha suprimido el vender los bienes. El desprendimiento de los bienes lo incluye en otros contextos (ver Mt 19,21).

3.7. Estar vigilantes ante los signos de los tiempos (12,35-59)

En esta sección Lucas se dirige a los seguidores de Jesús para que estén vigilantes, despiertos, ante los signos de los tiempos. Estar vigilantes ante los signos configura a los que caminan con Jesús hacia Jerusalén.

En una aproximación al texto descubrimos que, en la primera parte, domina un vocabulario de vigilancia y responsabilidad: hombres que esperan despiertos a su señor, con las lámparas encendidas, para recibirlo en cualquier momento de la noche; administración, servicio, sobriedad, responsabilidad, premio o castigo, etc. Todo este conjunto de palabras destacan la actitud de vigilancia.

En la segunda parte, el evangelista apunta al objetivo de esta vigilancia: entender la persona y el proyecto de Jesús que se está manifestando a través de unos signos.

Descubrimos también que en el texto abundan comparaciones explicativas del tema: «como hombres que esperan»; «como siervos que están despiertos». Y en la aplicación «estad vosotros preparados» se les compara a un administrador fiel y prudente, a un siervo imprudente e ignorante, o a gente que conoce las señales de la naturaleza.

Finalmente, y en un estudio comparado con el evangelio de Mt, descubrimos que varias de estas recomendaciones sobre la vigilancia y la comprensión de los signos son comunes a Lc y Mt. Pero advertimos pronto que la localización es muy distinta. Mt no mantiene todo el material que se encuentra en Lc ni lo que tiene en común con Lc está distribuido con el mismo orden. Por ejemplo, Lc 12,35-46 está en parte en Mt 24-25; Lc 12,51-59 en Mt 5.10.16. Esta disposición de los materiales dificulta el estudio de todo el conjunto como una unidad literaria. Los estudiosos sobre el origen de estos textos se ven obligados a fragmentarlos. Están de acuerdo, sin embargo, en que tienen su origen en el hipotético documento Q.

Dada la independencia con que cada evangelista ha distribuido estos *logia* de Jesús y las parábolas, sería incongruente explicar los textos agrupados aquí por Lc desde los contextos diversos en que los ha situado Mt. Más congruente es descubrir el mensaje de Lc partiendo del orden y el contexto en que los ha situado el evangelista.

Ha habido una tendencia bastante general en la exégesis a interpretar la sección de Lc en función de la Parusía o vuelta del Señor, dentro del marco escatológico del juicio que, según algunos exegetas, sería el contexto de Mt. La enseñanza sobre el juicio escatológico no está ausente en Lc, pero éste la sitúa al final del ministerio de Jesús en Jerusalén y la presenta con una perspectiva propia, como veremos en los comentarios a los caps. 19-21.

Distribuyo el material de esta sección en tres partes: **3.7.1.** Parábolas sobre la vigilancia en la comunidad (vv. 35-40). **3.7.2.** Parábola sobre la buena administración (vv. 41-48). **3.7.3.** Conocer los signos de una nueva época (vv. 49-59).

3.7.1. Parábolas sobre la vigilancia en la comunidad (12,35-40)

**[35]«Tened ceñida la cintura y las lámparas encendidas, [36]y sed
como ésos que esperan a que su señor vuelva de la boda, para
abrirle, en cuanto llegue y llame. [37]Dichosos los siervos a quienes
el señor, al venir, encuentre velando. Os aseguro que se ceñirá,
los hará ponerse a la mesa e irá sirviéndolos uno tras otro. [38]Que
venga en la segunda vigilia o en la tercera, ¡dichosos ellos si los
encuentra así! [39]Entendedlo bien: si el dueño de casa supiese a qué
hora iba a venir el ladrón, no dejaría que le abriesen un boquete
en su casa. [40]Estad también vosotros preparados, porque cuando
menos lo penséis, vendrá el Hijo del hombre.»**

Dos parábolas le sirven al evangelista para transmitir esta enseñanza. En la primera (vv. 35-38) los protagonistas son los siervos quienes están vigilantes. En la segunda (vv. 39-40) quien vigila es el dueño de la casa.

1. Parábola de los siervos vigilantes

La misma introducción enuncia la enseñanza de la parábola. Quizás en su primitiva redacción las dos parábolas no se centraban en el tema de la vigilancia, pero la introducción deja claro que éste es el objetivo: «Tened ceñida la cintura como hombres que esperan a su señor cuando regrese de la boda».

Las expresiones "estar despiertos", "atentos a la llamada a las puertas", "tener la lámpara encendida" pertenecen al lenguaje parabólico. Todas indican la actitud vigilante. El narrador alaba la vigilancia y en función de ella se recibe la recompensa.

Hay, sin embargo, una anomalía en el relato, algo absurdo y fuera del comportamiento humano común: el dueño sienta a su mesa a los siervos vigilantes y les sirve. Ya hemos encontrado en otra parábola estos detalles aparentemente absurdos. Es una idea remachada en la catequesis comunitaria y que pone de manifiesto que en la comunidad, en el Reino de Dios, el siervo es elevado a la categoría de señor y el señor se pone al nivel del siervo.

La enseñanza la ponen los evangelistas en boca de Jesús, indicando así su posible origen o la importancia de la misma. Es una de tantas paradojas del proyecto de Jesús. La última evolución de esta enseñanza la tenemos en el cap. 13 del cuarto evangelio: «En verdad, en verdad os digo: no es más el siervo que su amo, ni el enviado más que el que lo envía» (Jn 13,16; véase también Mt 10,24 y Jn 15,20). El Apocalipsis describe en acción este detalle de la parábola y lo convierte en mensaje dirigido al responsable de la iglesia de Laodicea: «Mira que estoy a la puerta y llamo; si alguno oye mi voz y me abre la puerta, entraré en su casa y cenaré con él y él conmigo» (Ap 3,20).

El nivel de la aplicación de la imagen parabólica es el de la enseñanza comunitaria. Es en este nivel donde debemos interpretar el mensaje, mejor que en el nivel escatológico del juicio. Las parábolas son llamadas de atención a los miembros de las comunidades.

2. Parábola del dueño vigilante

La parábola relaciona la vigilancia del dueño con una posible venida de un ladrón. El narrador plantea el tema como una hipótesis: "si supiera cuándo iba a venir el ladrón, vigilaría". Como es absurdo que uno sepa cuándo un ladrón va a venir a robar, se deduce que la vigilancia debe ser continua, sin tiempos muertos.

Si la parábola no tuviera más que esta parte, la enseñanza sería clara: el seguidor de Jesús debe vigilar constantemente. Pero Lc y Mt (en dependencia del documento Q) añaden una aplicación a los oyentes y lectores. Mt, como he dicho antes, inserta la parábola en el discurso escatológico. Lc la ha insertado en la sección de la marcha evangelizadora. Es difícil saber quién mantiene el encuadre original.

La aplicación de la parábola salta del dueño de la casa a un "vosotros": la vigilancia consiste en estar preparados, porque cuando menos lo penséis, vendrá el Hijo del hombre «como un ladrón en la noche», que dice 1 Ts 5,2.

La preparación de que aquí se habla consiste en llevar un estilo de vida conforme al proyecto de Jesús. Es una preparación en función de una venida del Hijo del hombre. ¿Qué venida es ésta? En Mt puede ser la venida escatológica, la del final de los tiempos, juicio final incluido, en dependencia de la escatología del AT. Pero creo que

no podemos aceptar esta perspectiva en Lc, ya que el evangelista ha encajado estos textos en el ámbito de la evangelización con Jesús.

La perspectiva de Lc es la eclesial o comunitaria. Esto no quita el que estas expresiones no tengan su origen en la persona de Jesús (J. Meier). Pero ya han pasado bastantes años desde que las primerísimas comunidades esperaban una segunda venida de Jesús, como reflejan las dos cartas a los Tesalonicenses. Ahora, finales del s. I, la segunda venida se ve realizada en la comunidad de los creyentes. Pablo ha contribuido a que los cristianos descubran que la nueva presencia real de Jesús, su cuerpo, es la comunidad: «Vosotros sois el cuerpo de Cristo, y sus miembros cada uno a su modo» (1 Co 12,27; ver también Rm 12,5-8).

Si la vuelta de Jesús se ha realizado ya en la comunidad de los creyentes, éstos deben descubrirla y estar vigilantes para averiguar cómo el retorno de Jesús resucitado se está dando en la historia a través de unos signos. En esta línea interpretativa tiene sentido el empalme literario que Lc ha puesto entre esta parábola y la siguiente: «¿Dices esto para nosotros o para todos?»

3.7.2. Parábola sobre la buena administración (12,41-48)

**41Preguntó Pedro: «Señor, ¿dices esta parábola para nosotros o
para todos?» 42Respondió el Señor: «¿Quién es, pues, el adminis-
trador fiel y prudente a quien el señor pondrá al frente de su servi-
dumbre para darles a su tiempo su ración conveniente? 43Dichoso
aquel siervo a quien su señor, al llegar, encuentre haciéndolo así.
44Os aseguro que le pondrá al frente de toda su hacienda. 45Pero si
aquel siervo dice para sus adentros: "Mi señor tarda en volver", y
se pone a golpear a los criados y a las criadas, a comer y a beber y
a emborracharse, 46vendrá el señor de aquel siervo el día menos es-
perado y en el momento más imprevisto, lo castigará severamente
y le señalará su suerte entre los infieles.**

**47«Aquel siervo que, conociendo la voluntad de su señor, no ha
preparado nada ni ha obrado conforme a su voluntad, recibirá mu-
chos azotes; 48el que no la conoce y hace cosas que merecen azotes,
recibirá pocos. A quien se le dio mucho, se le reclamará mucho; y
a quien se confió mucho, se le pedirá más.**

Las dos parábolas precedentes iban dirigidas, en el contexto de Lc, a los seguidores de Jesús en general, a los miembros de la comunidad. A continuación Lc eleva el nivel de exigencia. Contempla a los responsables de las comunidades.

En la redacción de Lc hay que distinguir dos partes: el relato parabólico propiamente dicho (vv. 41-46) y un apéndice complementario del mismo (vv. 47-48).

1. El relato parabólico

La parábola de que se sirve Lc para su enseñanza tiene un paralelo en Mt 24,45-51. La fuente de las dos versiones es el documento Q. La primera novedad que encontramos en la redacción de Lc es que introduce la parábola con una pregunta de Pedro a Jesús: «¿Dices esta parábola [la del dueño vigilante] para nosotros o para todos?» La respuesta de Jesús es la parábola; y se da a entender que es "para vosotros".

El personaje de la parábola es un administrador fiel y prudente. En Mt es un siervo, también fiel y prudente. Los dos (administrador y siervo) reciben los mismos calificativos: son personas que cumplen bien con sus obligaciones. El administrador está al frente de la servidumbre, tiene a sus órdenes criados y criadas; el siervo de Mt tiene a sus órdenes solamente consiervos (*syndouloi*). Los dos personajes dejan de ser fieles y prudentes cuando aprovechan el retraso del dueño para golpear a sus subordinados o semejantes y para dedicarse a comer, beber y emborracharse. El punto clave que marca el cambio de conducta del administrador es el retraso del dueño.

El administrador infiel será castigado severamente. El verbo griego correspondiente (*dichotomeo*) significa propiamente "cortar en dos", "apartar"; y, en sentido figurado, "castigar severamente". Lc y Mt precisan respecto del castigo de su infidelidad: «le señalará su suerte entre los infieles» («entre los hipócritas», dice Mt). El castigo severo consiste, pues, en apartarlos de la comunidad, en hacer un corte de separación entre el administrador y la comunidad. Por eso se precisa que ahora el administrador infiel tendrá su "suerte", es decir, su área de trabajo, entre los no creyentes.

Notemos que el sustantivo griego con que se denomina a la persona de la parábola (*oikonomos*: "administrador") se emplea para de-

signar a quienes desempeñan algún cargo de responsabilidad en la comunidad: «Por tanto, que nos tengan los hombres por servidores de Cristo y administradores (*oikonomoi*) de los misterios de Dios» (1 Co 4,1). Pablo contempla dentro de la comunidad personas con responsabilidad en las categorías de siervos y de administradores. El epíscopo de las cartas pastorales es *oikonomos* de Dios (Tt 1,7). Y Pedro recomienda a los miembros de la comunidad que «cada cual ponga al servicio de los demás la gracia que ha recibido, como buenos administradores [*oikonomoi*] de las diversas gracias de Dios» (1 P 4,10).

Hay una modificación en el texto que llama la atención. Lucas ha suprimido la frase con que Mt cierra el tema del administrador infiel: «allí será el llanto y el rechinar de dientes». Para Lucas es suficiente que el administrador infiel sea separado de la comunidad. El contexto lucano de esta parábola sigue siendo el de las comunidades primeras.

2. Complemento de la parábola

Es propio de Lc. En él hay que distinguir una reflexión y un proverbio. La reflexión (vv. 47-48a) es el corolario de la parábola. Lucas plantea dos casos: el de un siervo (ya no habla de un administrador) que tiene conocimiento de lo que el amo quiere, pero no responde con fidelidad y prudencia; y el de otro siervo que no conoce lo que el amo quiere. Es una casuística con la que Lc precisa aún más el significado de la parábola. El que conoce lo que su amo quiere y no lo hace, es castigado; el que no lo conoce, también es castigado, pero menos. Es una casuística desconcertante dentro del tema de la vigilancia que Lc está pidiendo a los que caminan con Jesús. Sin duda es un reflejo de situaciones humanas que se daban en las comunidades. Esta casuística de Lc se presta a múltiples interpretaciones: a) Es de suponer que los que tienen cargos de responsabilidad conocen lo que quiere su señor. Si no son fieles al proyecto, reciben castigo. En cambio, los creyentes de a pie, menos instruidos en el proyecto del señor, si no son fieles reciben un castigo menor. b) Los creyentes que conocen el proyecto de Jesús y no son fieles, son castigados. Los no creyentes, si hacen algo mal, también son castigados, pero menos. c) El texto alude a los fariseos y escribas, que conocen el

proyecto de Dios. Al no aceptarlo, son castigados. Frente a ellos, los judíos no instruidos salen menos perjudicados.

Quizás esas palabras de Jesús, en su origen, eran una llamada de atención a la responsabilidad de los que dicen ir con él a Jerusalén y conocer sus enseñanzas. Posteriormente estas enseñanzas recibieron aplicaciones más propias de una comunidad organizada, o del grupo de evangelizadores. Tal como Lc ha transmitido este texto hay que mantener su incidencia comunitaria, si ya no su mismo origen comunitario. Refleja situaciones muy normales en un grupo humano. Puede ser que el caso al que alude la tercera carta de Juan (vv. 9-10) sea el de un administrador infiel e imprudente.

La ampliación de la parábola termina con un proverbio (v. 48b) de aplicación general. Las dos partes del proverbio forman un paralelismo sinonímico: «A quien se le dio mucho – se le reclamará mucho; y a quien se confió mucho – se le pedirá más».

El primer verso emplea el verbo *didomi* "dar", que alude a los beneficios o incluso carismas dentro de la comunidad; el segundo verso, en cambio, emplea el verbo *paratithemi* "confiar", que significa encomendar algo, poner a alguien al frente de. Indica ya un cargo de responsabilidad. Estas frases sólo las podemos entender dentro del ámbito comunitario. «El logion, colocado aquí por Lucas, tiene en cuenta probablemente, de acuerdo con la parábola del administrador fiel y sobrio, a los que, en la Iglesia, han recibido carismas abundantes» (*Sinopsis* II, pág. 267). Un amplio comentario a la enseñanza apuntada aquí lo encontraremos en la parábola de las minas (Lc 19,11-27).

3.7.3. Conocer los signos de una nueva época (12,49-59)

49«He venido a arrojar un fuego sobre la tierra y ¡cuánto desearía que ya hubiera prendido! 50Con un bautismo tengo que ser bautizado y ¡qué angustiado estoy hasta que se cumpla!

51«¿Creéis que estoy aquí para poner paz en la tierra? No, os lo aseguro, sino división. 52Porque desde ahora habrá cinco en una familia y estarán divididos; tres contra dos, y dos contra tres. 53Estarán divididos el padre contra el hijo y el hijo contra el padre; la madre contra la hija y la hija contra la madre; la suegra contra la nuera y la nuera contra la suegra.»

[54]Decía también a la gente: «Cuando veis que una nube se levanta por occidente, al momento decís: “Va a llover”, y así sucede. [55]Y cuando sopla el sur, decís: “Viene bochorno”, y así sucede. [56]¡Hipócritas! Si sabéis analizar el aspecto de la tierra y del cielo, ¿cómo no analizáis este tiempo?

[57]«¿Por qué no juzgáis por vosotros mismos lo que es justo? [58]Cuando vayas con tu adversario al magistrado, procura en el camino arreglarte con él, no sea que te arrastre ante el juez, el juez te entregue al alguacil y el alguacil te meta en la cárcel. [59]Te digo que no saldrás de allí hasta que no hayas pagado el último céntimo.»

Después de estas enseñanzas sobre la vigilancia fiel y prudente para conocer el proyecto de Dios y asumir la responsabilidad que se derive de este conocimiento, uno se pregunta qué conocer, en qué confiar, qué responsabilidad es esta.

Seguimos en el ámbito de la enseñanza comunitaria. Lc recoge a continuación unas palabras de Jesús que responden a la pregunta ante qué signos hay que estar despiertos para conocerlos y obrar en consecuencia. Es una catequesis sobre el valor de los signos en relación con el conocimiento y la responsabilidad en el proyecto de Jesús. Por eso, en esta selección de *logia* de Jesús Lc presenta primero a Jesús mismo como signo, si bien es un signo desconcertante o de contradicción. En segundo lugar anima a reconocer los signos que se dan la comunidad y que están manifestando la presencia en ella de Jesús resucitado. Distinguimos, pues, dos partes (vv. 49-53 y vv. 54-59).

1. Jesús, signo de contradicción (vv. 49-53)

La persona de Jesús es el primer signo que hay que conocer. Jesús, sin embargo, es presentado aquí como signo de contradicción, que produce una conmoción y que altera algunas de las categorías sociales más apreciadas.

En la enseñanza de los primeros años de las comunidades debía preocupar este aspecto desconcertante de la persona de Jesús. A los que están dispuestos a acompañar a Jesús camino de Jerusalén se les ha pedido confianza, conversión y responsabilidad con el mensaje del Maestro. ¿Qué actitud tomar ante algunos aspectos del proyecto de

Jesús que desconciertan y que contradicen el orden de los valores sociales aceptado comúnmente? Para dar unas directrices en el seguimiento del camino de Jesús Lc ha echado mano de unas sentencias atribuidas a Jesús, tomadas del documento Q, como ha hecho también Mt, quien las ha insertado en el discurso de misión (Mt 10,34-36).

Lc introduce estas enseñanzas de Jesús (vv. 51-53) con dos versos que forman paralelismo sinonímico (vv. 49-50):

a. He venido a arrojar un fuego sobre la tierra
b. y ¡cuánto desearía que ya hubiera prendido!
a'. Tengo que ser bautizado con un bautismo
b'. y ¡qué angustiado estoy hasta que se cumpla!

El fuego de **a** se corresponde con el bautismo de **a'**, y la expresión «¡cuánto desearía...!» con «¡qué angustiado...!» El bautismo es imagen de la pasión y muerte de Jesús (ver Mc 10,38), y el fuego lo es de la nueva presencia de Jesús en la comunidad (ver Hch 2,3.31-33).

¿Qué hay que descubrir en el signo de la persona de Jesús?: el sentido de su pasión y muerte. Y la necesidad y urgencia de que estos hechos sucedieran para que surgiera la nueva realidad: el fuego del espíritu de Jesús sobre la tierra. Es una clave para entender la urgencia de la evangelización.

La introducción nos orienta para interpretar las siguientes palabras. Jesús, con su mensaje, se convierte en signo de discordia incluso en el ámbito familiar, el más protegido y querido en la cultura mediterránea de la época.

Lc ha introducido algunas modificaciones en la redacción, conservada por Mt, de las palabras de Jesús y que Mt conserva con más fidelidad:

Mt 10,34-36:	*Lc 12,51-53*
«No penséis que he venido a echar paz a la tierra. No he venido a traer paz, sino espada. Sí, he venido a enfrentar al hombre con su padre, a la hija con su madre, a la nuera con su suegra; y enemigos de cada cual son los de su casa»	«¿Creéis que estoy aquí para poner paz en la tierra? No, os lo aseguro, sino división. Porque desde ahora habrá cinco en una casa y estarán divididos; tres contra dos, y dos contra tres; estarán divididos el padre contra el hijo y el hijo contra el padre; la madre contra la hija y la hija contra la madre; la suegra contra la nuera y la nuera contra la suegra»

Lucas ha cambiado la espada del texto de Mt por el término "división", más suave. La versión literal del v. 51 es: «¿Creéis que me he presentado a dar paz en la tierra? No, os digo, sino división», que matiza algo la redacción de Mt («he venido a echar paz...»).

El v. 52 se considera propio de Lc. Con él pretendió introducir y aclarar algo el texto de Miqueas que figuraba en el documento fuente. El texto de Mi 7,6 («Porque el hijo deshonra al padre, la hija se alza contra su madre, la nuera contra su suegra, y los enemigos de cada cual son los de su casa») describe la división que se produce entre los componentes de una familia tradicional. El profeta tiene presente la situación de una injusticia generalizada en la ciudad, situación en la que nadie se fía de nadie, ni del amigo ni del compañero, ni de los mismos familiares. Descripción proverbial de situaciones conflictivas que alteran el orden tradicional.

En la catequesis primitiva se echó mano de este texto de Miqueas para explicar situaciones conflictivas que se podían presentar incluso dentro de las instituciones más valoradas por la armonía y la paz entre sus miembros. Lc previene que con la entrada del mensaje de Jesús en un ámbito familiar se pueden producir divisiones y tensiones. Los evangelizadores lo deben tener en cuenta. La persona de Jesús y su mensaje se convierten así en signos de contradicción, pero al mismo tiempo son signos de la nueva realidad del Reino de Dios o de la nueva sociedad.

El lenguaje choca con nuestros modos de pensar. Quizás necesitamos penetrar todavía más en el conocimiento de los signos de los tiempos. La nota de la NBJE a Mt 10,39 intenta buscar una explicación a estas palabras desconcertantes de Jesús: «Jesús es una "señal de contradicción", Lc 2,34, que, sin querer las discordias, las provoca necesariamente por las exigencias de la elección que impone». Pero conviene tener en cuenta el consejo práctico de Pablo en una situación de conflicto familiar causado por el mensaje de Jesús: en un matrimonio, «si la parte no creyente quiere separarse [de la otra parte creyente], que se separe; en ese caso el hermano o la hermana [creyentes] no están obligados. Dios os ha llamado para vivir en paz» (1 Co 7,15).

2. Signos de la presencia de Jesús en la comunidad (vv. 54-59)

En la comunidad de los creyentes se dan también unos signos de los tiempos nuevos. Lc quiere que sus lectores despierten y comprendan que en las situaciones que están viviendo hay señales del nuevo estilo de vida.

Para exponer esta enseñanza Lc acude a un proverbio de origen literario desconocido, pero que tiene su base en la sabiduría popular, y en especial en el ámbito agrícola: «Cuando veis que una nube se levanta... decís: "Va a llover". Y cuando sopla el sur, decís: "Viene bochorno"». El proverbio lo aplica a lo absurdo que es conocer las señales del tiempo en la naturaleza y no conocer los signos de los nuevos tiempos del Reino de Dios: «Tened en cuenta el momento [*kairos*] en que vivís. Porque es ya hora de levantaros del sueño; que la salvación está más cerca de nosotros que cuando abrazamos la fe» (Rm 13,11; ver también Rm 3,26). Estos signos se están dando en las comunidades.

¿Cómo descubrirlos? Lc muestra a continuación uno de ellos: el arreglo dentro de la comunidad de las diferencias humanas o conflictos internos, como signo de la comunión, del nuevo estilo de vida. Es una pista para descubrir otros. Una parábola tomada del documento Q le sirve de vehículo para esta enseñanza. Mt también la ha tomado del mismo documento, pero la sitúa en el discurso evangélico (5,25-26). La parábola presenta una perspectiva de los nuevos tiempos: es un estilo de vida novedoso que aconseja arreglar los conflictos y diferencias entre hermanos dentro de la comunidad. Lc contrapone el estilo de la vida de la comunidad en este caso concreto al del mundo grecorromano, en el que intervienen en estos conflictos unos estamentos bien definidos: el magistrado (*archon*), el juez (*krites*) y el pretor o alguacil (*praktor*).

Algunos ven en esta instrucción de Jesús una enseñanza escatológica que propone arreglar las diferencias entre hermanos antes del juicio final. Y de ahí deducen que Jesús en persona pudo pronunciar este ejemplo parabólico.

Yo creo que en la redacción actual y dentro del contexto en que ha situado la parábola, el evangelista intenta descubrir uno de tantos

signos de los nuevos tiempos que se están dando en la comunidad de los seguidores de Jesús, entre hermanos. Es una novedad que cuestiona la solución de conflictos y diferencias entre creyentes mediante los juicios, las denuncias, las ofensas y las venganzas.

Pablo anima a los creyentes de la comunidad de Corinto a vivir estos tiempos nuevos, a llevar a la práctica lo que aquí dice Lc: «¿Por qué no juzgáis por vosotros mismos lo que es justo?» La solución de las diferencias entre hermanos es uno de los signos de los nuevos tiempos: «Cuando alguno de vosotros tiene un pleito con otro, ¿se atreve a llevar la causa ante los injustos [los no creyentes], y no ante los santos? ¿No sabéis que los santos han de juzgar al mundo? Y si vosotros vais a juzgar al mundo, ¿no sois acaso dignos de juzgar esas naderías?... Y cuando tenéis pleitos de este género ¡tomáis como jueces a los que la iglesia tiene en nada! Para vuestra vergüenza lo digo. ¿No hay entre vosotros algún experto que pueda juzgar entre hermanos? Sino que vais a pleitear hermano contra hermano, ¡y eso, ante infieles!» (1 Co 6,1-2.4-6).

3.8. Resumen: qué es seguir a Jesús (13,1-21)

**13 [1]En aquel mismo momento llegaron algunos que le contaron lo de los galileos, cuya sangre había mezclado Pilato
con la de sus sacrificios. [2]Les respondió Jesús: «¿Pensáis que esos
galileos eran más pecadores que todos los demás galileos, porque
han padecido estas cosas? [3]No, os lo aseguro; y si no os convertís,
todos pereceréis del mismo modo. [4]¿O pensáis que aquellos dieciocho sobre los que se desplomó la torre de Siloé y los mató eran
más culpables que los demás hombres que habitaban en Jerusalén? [5]No, os lo aseguro; y si no os convertís, todos pereceréis del
mismo modo.»**

**[6]Les dijo esta parábola: «Un hombre tenía plantada una higuera
en su viña; fue a buscar fruto en ella y no lo encontró. [7]Dijo entonces al viñador: "Ya hace tres años que vengo a buscar fruto en esta
higuera y no lo encuentro. Córtala; ¿Para qué ha de ocupar inútilmente el terreno?". [8]Pero él le respondió: "Señor, déjala por este**

año todavía y mientras tanto cavaré a su alrededor y echaré abono,
[9]por si da fruto en adelante. Y si no da, la cortas.»
[10]Estaba un sábado enseñando en una sinagoga. [11]Había allí
casualmente una mujer a la que un espíritu tenía enferma hacía
dieciocho años; estaba encorvada y no podía en modo alguno en-
derezarse. [12]Al verla, Jesús la llamó y le dijo: «Mujer, quedas libre
de tu enfermedad.» [13]Y le impuso las manos. Al instante se endere-
zó y glorificaba a Dios.
[14]Pero el jefe de la sinagoga, indignado de que Jesús hubiese
hecho una curación en sábado, comentaba con la gente: «Hay seis
días en que se puede trabajar. Venid, pues, esos días a curaros, y no
en día de sábado.» [15]Replicole el Señor: «¡Hipócritas! ¿No desatáis
del pesebre todos vosotros en sábado a vuestro buey o vuestro asno
para llevarlos a abrevar? [16]Y a ésta, que es hija de Abrahán, a la
que ató Satanás hace ya dieciocho años, ¿no estaba bien desatarla
de esta ligadura en día de sábado?» [17]Cuando decía estas cosas,
sus adversarios quedaban abochornados; la gente, en cambio, se
alegraba con las maravillas que hacía.
[18]Decía también: «¿A qué es semejante el Reino de Dios? ¿A qué
lo compararé? [19]Es semejante a un grano de mostaza, que tomó un
hombre y lo sembró en su huerto; creció hasta hacerse árbol y las
aves del cielo anidaron en sus ramas.»
[20]Dijo también: «¿A qué compararé el Reino de Dios? [21]Es se-
mejante a la levadura que tomó una mujer y la mezcló con tres
medidas de harina hasta que fermentó todo.»

El evangelista llega al final de esta amplia catequesis sobre las actitudes de los que siguen a Jesús en el camino hacia Jerusalén. Y como buen escritor inserta, a modo de conclusión, unos textos que recuerdan las actitudes básicas de los caminantes. Son cuatro: la conversión o cambio de mentalidad, la misericordia, la valoración del prójimo por encima de la Ley, y la paciencia. Dividimos esta sección final de la catequesis en los apartados siguientes: **1.** La conversión es necesaria para interpretar la vida (la historia) en el Reino de Dios (vv. 1-15). **2.** La misericordia en la proclamación del Reino de Dios (vv. 6-9). **3.** El amor y el servicio al prójimo, por encima de la ley (vv. 13-17). **4.** La paciencia y la fuerza transformadora de la evangelización (vv. 18-21).

1. La conversión es necesaria para interpretar la vida (la historia) en el Reino de Dios (vv. 1-15)

El final de la perícopa anterior (12,54-59) recomendaba analizar los signos de los tiempos en relación con la evangelización del Reino de Dios. Esta reflexión se amplía ahora. Y marca un modo de averiguar la relación que tienen con el Reino los signos o acontecimientos de la historia o de la naturaleza. Los lectores descubrirán a través de los signos el sentido de la vida humana y descubrirán también un nuevo planteamiento que se le puede dar a la existencia humana.

¿Qué ha hecho el evangelista? Ha recogido dos noticias de unos sucesos ocurridos en Palestina. Lc es el único que los narra. Lo hace con un estilo bastante alejado del que acostumbra. Esta diferencia de estilo hace que algunos analistas atribuyan la información a una fuente particular difícil de precisar. Ciertamente los datos no proceden del documento Q. Incluso se piensa que la fuente sea anterior a Lc. Los relatos de los dos acontecimientos tienen un estilo muy semita, como ocurre con otro episodio de esta sección (13,10-17). Hay que admitir, sin embargo, que Lc ha marcado esta instrucción con experiencias suyas, como la exhortación a la conversión, la forma interrogativa con la que anima a deducir la enseñanza: «¿Pensáis que...». Poco más podemos decir sobre el posible origen prelucano de esta perícopa.

El evangelista presenta aquí dos episodios de los que no hay ninguna constancia histórica. El primero narra la matanza de unos galileos, ordenada por Pilato durante una fiesta. Al decir que la sangre de estas personas se mezcló con la de los sacrificios, está indicando que el hecho ocurre en el templo de Jerusalén. El evento encaja en la política cruel de Pilato. Pero no nos ha llegado ningún testimonio que lo avale.

El segundo episodio es la caída de la torre de Siloé sobre dieciocho personas, que quedaron aplastadas. Conocemos, por datos del cuarto evangelio (Jn 9,7), la piscina de Siloé, un estanque en la parte sureste de Jerusalén que servía para recoger las aguas del canal de Ezequías (2 R 20,20). Esta torre desplomada podía formar parte de la muralla de la ciudad, cerca del estanque.

Los dos acontecimientos están presentados como signos, mediante una estructura artificial: el suceso, pregunta retórica, respuesta de Jesús. Los breves relatos forman dos bloques literarios construidos en forma paralela. Lc presenta el primero por medio de unos personajes imprecisos («esos galileos... aquellos dieciocho»). Así el hecho adquiere un valor genérico. El segundo lo pone en boca del mismo Jesús. Son artificios literarios. Unas preguntas de Jesús ayudan a descifrar estos signos.

Las respuestas aclaran la relación entre el final violento de unas vidas y el pecado. Tal como Lc plantea la pregunta «¿Pensáis que eran más pecadores que los demás?», la respuesta debe ser negativa. No eran más pecadores que los demás. La pregunta, por tanto, niega la relación entre los sucesos violentos y los pecados, como si éstos fueran la causa de aquellos. Es una concepción judía que la catequesis de Lc elimina.

Pero el signo tiene más profundidad, que se expresa en la segunda parte de las palabras de Jesús: «Si no os convertís, todos pereceréis del mismo modo». La enseñanza o significado de estos acontecimientos es la conversión. Pero ¿de qué conversión se trata? La base de esta reflexión la ofrecen unos hechos en los que se cuestiona la caducidad de la vida y su final imprevisto. No hay que interpretar estos hechos como castigo de unos pecados. Por tanto, la conversión a la que alude el evangelista debe tener alguna relación con el sentido de la vida. Explicada la eventualidad de la vida, el lector de Lc está invitado a buscarle un nuevo sentido, una nueva orientación. Llega a descubrirlo desde el mensaje del Reino de los cielos. Si uno no lo descubre, su existencia humana resulta caduca, eventual, sometida a cualquier peripecia sin sentido.

Estos signos descubren una faceta de la conversión, la que implica un cambio de valores. Y más en concreto, y dado el contexto del camino de misión en que Lc los ha situado, el nuevo sentido de la vida se realiza plenamente en el servicio al Evangelio. Es la faceta que Pablo descubre en su vida: «Conforme a lo que aguardo y espero... Cristo será glorificado en mi cuerpo, por mi vida o por mi muerte, pues para mí la vida es Cristo y el morir, una ganancia» (Flp 1,20-21; ver también 1 Co 4,6-13).

2. La misericordia en la proclamación del Reino de Dios (vv. 6-9)

Una sencilla frase de corte lucano hace de puente con el párrafo anterior que expone una invitación a la conversión: «Les dijo esta parábola». La mayoría de los comentaristas consideran esta parábola de la higuera estéril como una prolongación de la llamada a la conversión.

Lc la ha tomado de una fuente desconocida. Para descubrir su enseñanza la tenemos que leer como parábola, no como alegoría, y dentro del contexto en que la ha situado Lc, en el viaje misionero.

A veces se quiere interpretar la parábola de Lc partiendo de la de Mt 21,18-21. Y dado que la imagen de la higuera representa a Israel en textos del AT (ver Is 5,1-7; Jr 8,13) y que Mt da a esta imagen una proyección israelita, se quiere descubrir también esta proyección en la parábola de Lc y que, por tanto, vaya dirigida al pueblo de Israel. En esta línea se interpreta la parábola como nuevos intentos por parte de Jesús por llevar a sus compatriotas a aceptar el proyecto del Padre. Incluso se quiere ver en el tiempo añadido antes de cortar la higuera una esperanza de que Jerusalén no habría sido destruida el año 70 si los judíos hubieran atendido la llamada de Jesús. Tal explicación estaría en la línea de lo que dice Pablo en Rm 11.

Son explicaciones sugerentes y que aclaran algunas expresiones de las palabras de Jesús. Pero chocan con la perspectiva catequética del evangelista. Nos colocamos entre los lectores y nos preguntamos qué enseñanza se desprende de la esterilidad de Israel. Lc quiere que comprendamos una nueva faceta del camino misionero: la misericordia. Esta faceta está aludida en el viñador: la persona que cuida, que ama su viña, que está encariñado con ella y por eso pide un tiempo de espera.

Los compañeros de Jesús en el camino misionero deben comprender esta actitud paciente y misericordiosa. La conversión que propone el mensaje evangélico no es nunca repentina; necesita tiempo, cultivo, cuidados. Al principio del camino los apóstoles se dejaron llevar de impulsos de venganza. Ahora Lc vuelve a reajustar los impulsos de conversión rápida.

Como en otros pasajes de este evangelio, también aquí el evangelista tiene como telón de fondo la vida de las primeras comunidades.

En ellas se daban momentos de exigencias de fructificación rápida en la adhesión a las enseñanzas de Jesús. Pero estas cosas no eran tan rápidas, ni podían serlo. Son varios los textos que insisten en el proceso lento y dificultoso de la realización del Reino de Dios. Son los tiempos de espera, o mejor de misericordia.

Pablo pide a sus lectores no judíos que tengan misericordia con los judíos y sepan comprender el tiempo de espera: «Afirmo que Cristo se puso al servicio de los circuncisos a favor de la veracidad de Dios, para dar cumplimiento a las promesas hechas a los patriarcas, y para que los gentiles glorificasen a Dios por su misericordia» (Rm 15,8-9). Explica la NBJE en nota a este texto: «Los gentiles convertidos son otros tantos testimonios vivos de la misericordia divina. También ellos, a su vez, han de ser misericordiosos con sus hermanos. Lc, conocedor del pensamiento de Pablo, quiere inculcar a sus lectores la necesidad de la misericordia en el camino de misión».

3. El amor y el servicio al prójimo, por encima de la Ley (vv. 13-17)

Este relato es también propio de Lc, sin que se le pueda relacionar con ninguna de las fuentes conocidas. Lc lo pudo encontrar en alguna de las comunidades primitivas que conservaban la memoria de algún hecho de la vida de Jesús.

El relato tiene dos partes claras: la curación de una mujer y la valoración del sábado. El tránsito a la segunda parte lo marcan unas palabras del jefe de la sinagoga.

A primera vista el evangelista plantea una controversia sobre la observancia del sábado, al estilo de agrupadas en 5,17 - 6,11. Pero aquí no aparecen nombrados los contrincantes, fariseos y escribas, ni se trata de aclarar el valor religioso del sábado. No hay tema de controversia. Tampoco se trata de una polémica de exorcismo o liberación de posesión diabólica. Los datos con que Lc ha construido el relato son los siguientes:

a. *Tiempo y lugar*. Un sábado y en una sinagoga. Es, por tanto, un marco religioso. Es interesante notar que en esta sección del camino es el único caso en que se dice que Jesús entra en una sinagoga. Este lugar religioso del judaísmo no queda excluido del camino.

b. *Ocasión*. Jesús está enseñando, como en Lc 4,31; 5,17, en el camino de evangelización. No nos dice Lc el contenido de su enseñanza, porque la narración del relato la contiene. Es un tipo de enseñanza de estilo rabínico. Por eso algunos comentaristas descubren en este relato un sabor rabínico claro, señal de que el núcleo de la narración es anterior a Lc.

c. *Personajes*. La *mujer enferma* centra la primera parte del relato. Como se desconoce el origen científico de la enfermedad que aqueja a la mujer, el narrador la atribuye a «un espíritu», a una fuerza suprahumana que sirve para explicar cuanto supera los conocimientos de la época. En cambio, describe la enfermedad: la mujer estaba encorvada, no podía enderezarse. Hoy diríamos que era un caso de osteoporosis agudizada por la edad. Pero la enfermedad no impide a esta mujer ir el sábado a la sinagoga. No va a ser curada, sino a escuchar la enseñanza sinagogal.

Jesús. Ve a la mujer, la llama y pronuncia las palabras eficaces. «Mujer, quedas libre de tu enfermedad». La frase anuncia una realidad presente. Jesús no pide ninguna condición previa. Ni siquiera afirma, como en otras ocasiones, que la fe es la que la ha curado. Es evidente que, dado el contexto en que Lc ha situado el relato, la incidencia del episodio en el camino evangelizador es clara. El mensaje de Jesús, que se lleva por este camino, contiene palabras eficaces para curar las dolencias de los humanos (Lc 10,9). En la segunda parte del relato encontramos una nueva intervención de Jesús.

El jefe de la sinagoga. Está indignado. Como responsable del recinto religioso considera que Jesús ha realizado en sábado un tipo de trabajo prohibido por la Ley. No plantea ninguna controversia; se limita a una advertencia a la gente para que respeten el descanso del *sabbat* y les reconviene porque han hecho trabajar a Jesús en sábado. Considera la curación de la mujer un trabajo. En estas frases que Lc pone en boca del jefe de la sinagoga advertimos cierta dosis de ironía: “Hay seis días en que se puede trabajar; venid esos días a curaros”. La curación a la carta, con tal de salvar la letra de la Ley. Lc plantea así el tema de su relato.

Jesús (b). Lc hace que Jesús exponga la enseñanza dirigida a los acompañantes en el camino. Y que la exponga como señor: «Le replicó el Señor». Repetidas veces Lc aplica a Jesús este título de Señor

en relatos de hechos anteriores a la resurrección, pero de este modo indica que las consignas o enseñanzas del "Señor" son las de la comunidad en la que el Resucitado está presente. Creo que con este detalle literario Lc marca que la enseñanza, atribuida a Jesús como Señor, es clave para la vida de los creyentes.

d. La enseñanza. Es clara. Hacer un bien a una persona necesitada, mostrarle el amor de la forma que sea, no puede limitarse ni a días ni a horas, ni puede estar coartado por unas leyes. El amor al prójimo está por encima de toda ley, aunque sea la del *sabbat*.

4. La paciencia y la fuerza transformadora de la evangelización (vv. 18-21)

Lc cierra esta parte de su catequesis con dos parábolas sencillas y de aplicación fácil, que debían formar parte de la enseñanza comunitaria: la del grano de mostaza, recogida por los sinópticos (Mc 4,30-32; Mt 13,31-32), y la de la levadura, que sólo recogen Lc y Mt (13,33). Las dos se encuentran también en el *Evangelio de Tomás* (20 y 96). Su origen es el documento Q. La presencia de las parábolas en el *Evangelio de Tomás* avala su origen primitivo, que se puede remontar al mismo Jesús.

Estas parábolas, como otras, no tenían una localización exacta. Eran recursos pedagógicos para explicar qué es el Reino de Dios. Lc es probablemente quien se aproxima más a la redacción primitiva, como prueba el que las parábolas estén redactadas con el mismo esquema literario: a) Pregunta: ¿A qué es semejante…?; b) elemento comparativo: un grano de mostaza/la levadura; c) persona que manipula el elemento: un hombre/una mujer; d) descripción de la manipulación: echó en su jardín/ocultó en tres *satos* de harina; e) efecto del elemento: creció y se hizo árbol/fermentó todo.

Hay una adición complementaria en la del grano de mostaza que descompensa el esquema: «las aves del cielo anidaron en sus ramas». Se considera inserción posterior a la primera redacción por influjo de Dn 4,9.18 y Ez 17,23.

4.1. Parábola del grano de mostaza (vv. 18-19)

Como en las otras parábolas, tenemos que distinguir entre los elementos accesorios, meramente literarios, y el núcleo de la com-

paración. En esta parábola los elementos accesorios son: el hombre, el huerto, las aves que anidan en la planta para expresar la transformación de la semilla en un árbol.

El núcleo comparativo lo forman: la semilla de la mostaza y la realidad que se quiere explicar, el Reino de Dios. La parábola marca el contraste entre la semilla y su transformación en árbol. Lc no subraya la pequeñez del grano de mostaza; pero se deduce del contexto. A un inicio pequeño se contrapone un producto desconcertante. Este efecto es lo que llevó más tarde en la catequesis comunitaria a completar la parábola con la referencia a Dn 4,7-9.

En Lc la parábola está situada dentro del itinerario del camino de misión. A través de este lenguaje metafórico se recomienda a los evangelizadores paciencia, esperanza y credibilidad en su tarea. Recordemos el texto de Jn 4,38: «Yo os he enviado a segar, donde vosotros no os habéis fatigado. Otros se fatigaron y vosotros os aprovecháis de su fatiga». Y lo que dice Pablo a los cristianos de Corinto: «Yo planté, Apolo regó; mas fue Dios quien hizo crecer. De modo que ni el que planta es algo, ni el que riega, sino Dios que hace crecer» (1 Co 3,6-7).

4.2. Parábola de la levadura (vv. 20-21)

Tiene la misma estructura que la anterior. Elementos literarios: la mujer, la levadura y la harina. El punto de comparación es la fermentación de una cantidad grande de harina amasada: tres medidas, tres *satos*, que son unos 39 litros. La cantidad de masa está exagerada deliberadamente para indicar la fuerza transformadora del Reino de Dios.

El mensaje es también de esperanza, de paciencia y de credibilidad en el poder transformador del mensaje de Jesús.

La metáfora de la levadura estaba presente en la catequesis comunitaria. A veces indica la fuerza de algunas propuestas judías sobre el valor de la Ley que apartan a los creyentes del mensaje de Jesús: «Corríais bien, ¿quién os puso obstáculos para que no siguierais la verdad?... Un poco de levadura hace fermentar toda la masa» (Ga 5,7.9). Otras para significar que el intento de compaginar las costumbres religiosas judías con la limpieza del mensaje produce una fermentación no buena: «¿No sabéis que un poco de levadura fermenta toda la masa? Eliminad la vieja levadura para ser masa nueva, pues sois

ázimos» (1 Co 5,6-7). A Pablo la levadura le debía de evocar las leyes y costumbres judías, por eso relaciona la fuerza de fermentación con la fuerza perjudicial que tenían algunas predicaciones judaicas en la comunidad cristiana.

4. Actitudes contrarias al objetivo del camino de misión (13,22 - 14,24)

En las catequesis que van desentrañando la metáfora del camino no podían estar ausentes unos temas preocupantes para las comunidades primitivas: ¿Por qué los judíos, los herederos de los Patriarcas y Profetas se mantenían tan hostiles al proyecto de Jesús? Lc pudo participar de estas preocupaciones, que acuciaban a Pablo en los viajes misioneros.

¿Cómo reflejar en su escrito estos problemas? Podemos imaginar unas preguntas que se haría Lc: ¿Por qué algunos, considerados privilegiados, no acompañan a su compatriota Jesús? O mejor, ¿qué impide a algunas personas seguir a Jesús? Y en su reflexión y búsqueda de respuestas el evangelista (o la comunidad) va descubriendo que hay unas actitudes que apartan del camino de Jesús. Son actitudes difíciles de superar. Lc los reduce a los siguientes: 4.1. Aferrarse a los privilegios religiosos. 4.2. Aferrarse a las tradiciones y oponerse al cambio por fanatismo. 4.3. Aferrarse a privilegios, honores y riquezas.

4.1. Aferrarse a los privilegios religiosos (13,22-30)

22Mientras caminaba hacia Jerusalén, iba atravesando ciudades y pueblos enseñando.

23Uno le preguntó: «Señor, ¿son pocos los que se salvan?» Él les respondió: 24«Esforzaos por entrar por la puerta estrecha, porque os digo que muchos pretenderán entrar y no podrán.

25«Cuando el dueño de la casa se levante y cierre la puerta, los que estéis fuera os pondréis a llamar a la puerta, diciendo: "¡Señor, ábrenos!". Pero os responderá: "No sé de dónde sois". 26Entonces empezaréis a decir: "Hemos comido y bebido contigo y has enseñado en nuestras plazas". 27Pero os volverá a decir: "No sé de dónde sois. ¡Apartaos todos de mí, malhechores!". 28«Allí será el llanto

y el rechinar de dientes, cuando veáis a Abrahán, Isaac y Jacob y a todos los profetas en el Reino de Dios, mientras a vosotros os echan fuera. [29]Y vendrán de oriente y occidente, del norte y del sur, y se pondrán a la mesa en el Reino de Dios.

[30]«Pues hay últimos que serán primeros y hay primeros que serán últimos.»

Los responsables de la enseñanza en las primeras comunidades, donde había un grupo de origen judío, recordaban palabras y actuaciones de Jesús con los grupos dirigentes de la religiosidad del pueblo. Lc tuvo que intuir que un grave obstáculo para hacer el camino con Jesús era el aferrarse con obstinación a las normas, preceptos, tradiciones y seguridades que les había dado el judaísmo. Investigando cuidadosamente lo que otros habían narrado y transmitido, encontró un grupo de dichos de Jesús que daban luz para afrontar este problema. Recogió este material y con él organizó una enseñanza o catequesis. El resultado es esta sección.

En el análisis del texto de Lc descubrimos tres *logia* o dichos de Jesús que figuraban, según los expertos, en el documento Q, pues los tres tienen su correspondiente paralelo en Mt, si bien este evangelista los distribuye con otro orden por el resto de su escrito. Lucas, en cambio, los ha organizado de la forma siguiente:

1. Introducción (v. 22)

Es propia de Lc, como lo prueba el vocabulario (uso del verbo exclusivo de Lc *diaporeusthai*: “atravesar”), y el empleo de la preposición *kata* con valor distributivo (“por ciudades...”). Además, estas enseñanzas concretas de Jesús las encuadra en el camino hacia Jerusalén.

2. El logion de la puerta estrecha (vv. 23-24)

Lc, como hace otras veces, enmarca el *logion* de Jesús en un breve relato. Uno del público dirige una pregunta a Jesús: «Señor, ¿son pocos los que se salvan?» Sólo una persona que ha recibido la formación religiosa en la sinagoga puede hacer este tipo de pregunta.

Era un tema de libre y larga discusión entre los rabinos. La Misná recoge la opinión más común: «Todo Israel tiene parte en la vida del Mundo Futuro» (*Sanhedrin,* X,1). Según la doctrina judía de la salvación, todos los israelitas, aun los que ignoran la Ley, tienen derecho a salvarse. Quedan excluidos de este privilegio solamente algunos pecadores. Salvarse, en este contexto rabínico, depende de si uno pertenece o no a Israel. Por tanto la pregunta que se le hace a Jesús es para saber su opinión sobre el número de los que se salvan pero, de los del pueblo de Israel. La pregunta no contempla la posibilidad de que los no judíos puedan salvarse.

Conociendo, pues, como conocen los lectores de Lc el pensamiento de Jesús sobre la salvación, la pregunta les debía parecer ridícula, sin sentido, o más bien cargada de un exclusivismo contrario al planteamiento del camino.

¿Qué responde Jesús? Pronuncia unas palabras extrañas que no responden a la pregunta de si son pocos o son muchos: «Luchad por entrar a través de la puerta estrecha». Las palabras van dirigidas al grupo, a "vosotros". Parece como que el evangelista no quiere que Jesús exponga su opinión como un rabino más. Y las siguientes palabras de Jesús dejan la respuesta de Jesús todavía más imprecisa: «Porque muchos pretenderán entrar y no podrán».

Lc ha partido de una pregunta rabínica para elevarse al objetivo del camino: el Reino de Dios, pero no el reino futuro, sino el presente, el de Jesús. Si relacionamos el contexto en que Lc ha situado el *logion* con el que le ha dado Mt 7,13-14 (texto de Mt: «Entrad por la entrada estrecha; porque ancha es la entrada y espacioso el camino que lleva a la perdición...»), entendemos que la puerta estrecha es el camino estrecho y difícil que sólo unos pocos eligen. La puerta estrecha depende de la opción libre de la persona.

Si la puerta es el acceso a la salvación, ésta ya no depende de ser o no ser israelita o de pertenecer a una determinada raza o religión, sino de la elección libre de entrar o no entrar. Esta enseñanza empalma con la que Jesús expuso al principio del camino ante unos voluntarios que querían ir con él.

El evangelista da la vuelta a la pregunta. Le sirve para aclarar que la seguridad que se pretende tener por pertenecer a un pueblo o a una religión es un obstáculo que se opone al camino de Jesús.

Notemos finalmente que en la pregunta del judío se habla de salvarse. En la respuesta de Jesús se habla de esfuerzo por entrar con libertad a un nuevo estilo de vida y que no resulta atractivo para muchos. En los Hechos se aclara que "salvarse" es entrar en la comunidad de Jesús (Hch 2, 21.47).

3. El logion de la puerta cerrada (vv. 25-27)

Está enmarcado también en un relato: el dueño de la casa ha cerrado las puertas. Unas personas pretenden que se les abra. El panorama ha cambiado. El *logion* va dirigido a unos que califica como «los que estéis fuera», como el anterior. Se trata de una fiesta o una celebración. Lc no aclara qué tipo de fiesta es. En cambio Mt 7,22-23 incorpora parte de este *logion* al final del discurso evangélico describiendo a los verdaderos discípulos, y en 25,1-13 incorpora otra parte a la parábola de las doncellas. Esto hace que algunos autores tiendan a interpretar el texto de Lc desde los contextos de Mt. Pero en Lc el contexto de este *logion* sigue siendo el de los obstáculos que dificultan el seguimiento del camino de Jesús.

En el contexto de Lc no se habla de entrar a una sala donde se celebra un banquete o una fiesta, sino de entrar en la casa del dueño que tiene ya las puertas cerradas. Los que quieren entrar en esta casa aducen motivos de convivencia: «hemos comido y bebido contigo»; y de vecindad: «has enseñado en nuestras plazas». Hay algo en estos pretendientes que les impide entrar en el camino, y parece que uno de los principales impedimentos es creerse con derechos adquiridos por ser hijos de Abrahán: «No andéis diciendo en vuestro interior: tenemos por padre a Abrahán...» (Lc 3,8).

4. El logion del llanto y el rechinar de dientes (vv. 28-29)

Lo usa Mt 8,11-13 («Y os digo que vendrán muchos de oriente y occidente y se pondrán a la mesa con Abrahán, Isaac y Jacob en el reino de los Cielos, mientras que los hijos del Reino serán echados a las tinieblas de fuera. Allí será el llanto y el rechinar de dientes») en el relato de la curación del hijo del centurión y en otros contextos de su evangelio (Mt 13,42.50; 22,13; 24,51; 25,30). Lc solamente lo trae aquí; toma de él la parte final y así resulta difícil entenderlo. En Mt el *logion* com-

pleto establece una comparación entre la fe que ha encontrado Jesús en el centurión y la que no ha encontrado en Israel. Esta falta de fe en Israel hace que muchos venidos de todo el mundo se sienten a la mesa con los patriarcas de Israel, mientras que los judíos, herederos de las promesas ("hijos del Reino"), son echados fuera: «allí será el llanto y el rechinar de dientes». Lc pone el adverbio *allí*, pero no sabemos cuál es su antecedente. Por lo que se dice a continuación, sabemos que se está refiriendo a un lugar fuera de donde están los patriarcas y los profetas. Es allí donde será el llanto y el rechinar de dientes.

Lc refleja la situación histórica por la que atraviesan las primeras comunidades a las que se van incorporando personas de todas las naciones, razas y lenguas, mientras se van quedando fuera de la comunidad de Jesús los que creen tener derechos adquiridos. Para Lc la casa del dueño donde están sentados a la mesa los patriarcas y todos los profetas es la comunidad de creyentes.

En este texto no se trata de juicios finales o destinos escatológicos. Ni hay en estos textos de Lc base alguna para hacer teología sobre la salvación o condenación eternas. La metáfora del llanto y rechinar de dientes no es imagen de castigo eterno. Es imagen de fracaso y desilusión; ante el vacío de una vida de quienes se consideraban privilegiados para ser los primeros en el Reino de Dios, pero que se están quedando fuera del camino de Jesús y fuera de la casa, la comunidad, donde encuentran las puertas cerradas.

5. Conclusión (v. 30)

Lc cierra esta reflexión con una sentencia que encontramos también en Mc 10,31 y Mt 19,30; 20,16. Es una paradoja evangélica que muestra que el orden de valores en el camino de Jesús no coincide con el de otros caminos. El contexto aclara la aplicación de la paradoja. Los últimos son los no judíos, que entran a disfrutar de la compañía de patriarcas y profetas, mientras que hay primeros (los judíos) que se quedan los últimos o fuera.

Reflexión de Pablo: «¿Qué diremos, pues? Que los gentiles que no buscaban la justicia, han hallado la justicia, la justicia de la fe, mientras Israel, buscando una ley de justicia, no llegó a cumplir la ley. ¿Por qué? Porque la buscaba no en la fe sino en las obras...» (Rm 9,30-32).

4.2. Aferrarse a las tradiciones y oponerse al cambio por fanatismo (13,31-35)

**[31]En aquel mismo momento se acercaron algunos fariseos y le
dijeron: «Sal y vete de aquí, porque Herodes quiere matarte.» [32]Él
les contestó: «Id a decir a ese zorro: "Yo expulso demonios y llevo
a cabo curaciones hoy y mañana, y al tercer día soy consumado.
[33]Pero conviene que hoy y mañana y pasado siga adelante, porque
no cabe que un profeta perezca fuera de Jerusalén".**

**[34]«¡Jerusalén, Jerusalén!, la que asesina a los profetas y apedrea
a los que le son enviados! ¡Cuántas veces he querido reunir a tus
hijos, como una gallina su pollada bajo las alas, y no habéis queri-
do! [35]Pues bien, vuestra casa va a quedar desierta. Os digo que no
me volveréis a ver hasta que llegue el día en que digáis:**

¡Bendito el que viene en nombre del Señor!»

Una expresión clara y habitual del fanatismo religioso es impedir por todos los medios el cambio que incida en los privilegios religiosos. El fanatismo religioso judío defendía sus privilegios, sus derechos adquiridos en el pueblo de Dios.

Jesús, en el camino hacia Jerusalén, va marcando un movimiento religioso nuevo que desbarata toda fijación de privilegios.

Lc quiere ampliar algo más las ideas expuestas antes sirviéndose de los *logia* de Jesús. Pero contempla también que el fanatismo religioso lleva a los representantes de la religión oficial a impedir el camino de Jesús y a defender por encima de todo el privilegio de la ciudad santa. En sus investigaciones encontró unas enseñanzas atribuidas a Jesús en la tradición comunitaria que podía aprovechar para completar estas ideas. Son unas palabras dichas por Jesús a algunos que le aconsejan que no siga su camino, porque Herodes lo quiere matar, y unas frases en las que el Maestro, lamentándose, describe la cerrazón religiosa de la ciudad santa.

El contenido de esta breve catequesis es el siguiente:

1. Nadie puede impedir a Jesús caminar hacia Jerusalén:
   - 1.1. Los fariseos recurren a la figura de Herodes
   - 1.2. Voluntad decidida de Jesús
2. Jesús lamenta que la ciudad santa se oponga a su camino

1. Nadie puede impedir a Jesús caminar hacia Jerusalén

En realidad continúa el tema de la perícopa anterior: en el camino de Jesús no pueden participar quienes se oponen al mismo, como Herodes y los fariseos, y quienes cierran las puertas de la ciudad.

1.1. Los fariseos recurren a la figura de Herodes para oponerse al camino. Lucas encontró en la tradición oral unas palabras de Jesús que enjuician con dureza al rey Herodes. Este juicio de Jesús tiene todas las garantías de recordar alguno o algunos episodios del Jesús histórico. Si Herodes había liquidado a Juan Bautista, es probable que procurara que el profeta de Nazaret desapareciera de su territorio. Las enseñanzas de Jesús, el comportamiento de las gentes que acudían a escucharlo, levantaba resquemores y miedos en Herodes Antipas. El evangelista recogió esta memoria, la elaboró a su estilo y la incluyó en esta catequesis.

Lc es el único que narra este episodio. Para encajarlo en su tesis sobre el obstáculo que supone el fanatismo religioso en el camino de Jesús, le ha dado una forma propia. Las palabras de Jesús quedan enmarcadas en un breve relato que solamente tiene una conexión artificial con el anterior: «En aquel mismo momento...». Todo indica que la perícopa existía como un episodio suelto.

El relato. Unos fariseos le piden a Jesús que se vaya del territorio en el que Herodes tiene jurisdicción, Galilea o Perea. Si Jesús había abandonado ya Galilea, estaba ahora en Perea. Pero, dadas las imprecisiones geográficas de Lc, probablemente la frase «vete de aquí» es sólo literaria, para completar el relato; o bien es un dato para indicar que el camino de Jesús por la región de Galilea ha terminado.

Cabe preguntar si los fariseos que dan a Jesús este consejo son enviados del mismo Herodes o es un deseo de ellos mismos, que se escudan en las intenciones del tetrarca. La opinión de la NBJE que refleja la interpretación más común, es que quizá Herodes Antipas «haya querido con esa amenaza desembarazarse de Jesús; a esta maniobra podía aludir el epíteto "zorro"» (Nota a 13,31). No parece lógico que los fariseos, adversarios de Jesús, le hubieran llevado este aviso. Además, si hacemos caso a la narración de Mc 6,17-29, Herodes se había visto muy forzado para consentir la muerte del Bautista.

De todos modos, la inserción del episodio en este contexto nos lleva a interpretarlo como uno de tantos intentos por impedir que Jesús siga su camino con entera libertad, recorriendo territorios, ciudades y aldeas, anunciando su proyecto. Nadie, ni fuerzas religiosas ni políticas, le impedirán seguir su camino.

El *logion* recoge la respuesta de Jesús. Tiene forma de enigma y necesita ser descifrado. Contiene también un mensaje para cuantos obstaculizan el camino de Jesús.

Conocemos la táctica de Lc de arropar los *logia* en algún relato. Este puede ser un caso más. Lc ha relacionado literariamente las palabras que pudo pronunciar Jesús en distintas circunstancias con unos recuerdos de la actitud recelosa del tetrarca de Galilea. El *logion*, tal como lo presenta Lc, está formado por dos versos paralelos acompañados de una introducción que señala el destinatario de las palabras de Jesús.

El destinatario es Herodes. Pero está indicado mediante un sustantivo peyorativo: "zorro". ¿Qué característica de Herodes resalta el evangelista con esta palabra? ¿Que es una persona astuta, peligrosa, bajo buenas apariencias? ¿Que es una persona mentirosa, doble, traicionera? Al aplicarle este nombre a Herodes, Lc indica que Jesús censura la doblez de esta autoridad en la que se quieren apoyar las autoridades religiosas para apartar a Jesús de su camino.

También podíamos pensar que el sustantivo "zorro" no va aplicado directamente a Herodes, sino de manera indirecta e irónica a los que quieren, mediante engaño y astucia, conseguir el mismo objetivo.

Unas palabras de Pablo nos pueden ayudar a entender el texto de Lc. Los misioneros de la comunidad deben estar atentos para desenmascarar a quienes con astucia pretenden apartarlos de la tarea evangelizadora: «Por esto, investidos de este ministerio por la misericordia de Dios, no desfallecemos. Antes bien, hemos repudiado el silencio vergonzoso no evitando proceder con astucia o falsear la palabra de Dios; al contrarío, al manifestar la verdad, nos recomendamos a toda conciencia humana delante de Dios» (2 Co 4,1-4; ver también 1 Co 4,9-13).

Para descifrar, en lo posible, la forma enigmática del *logion*, atendamos al paralelismo de los dos versos:

a. Yo expulso demonios y llevo a cabo curaciones
b. hoy y mañana y al tercer día soy consumado.
Pero conviene que:
b'. hoy y mañana y pasado siga adelante
a'. porque no cabe que un profeta perezca fuera de Jerusalén.

La forma quiástica es evidente: *a-------b*
b'-------a'

La primera parte describe la actuación de Jesús en el camino de evangelización, que lleva aparejada la ayuda a toda persona necesitada. Esta realidad debe durar hoy, mañana y al tercer día. Esta expresión indica un tiempo breve, el tiempo que le queda a Jesús para culminar su evangelización en Jerusalén: «Al tercer día soy consumado»; es decir, termina la vida temporal de Jesús (*teleiousthai*). En esta primera parte la anotación "al tercer día" no tiene ninguna referencia a la resurrección de Jesús; es sólo la indicación de un tiempo breve.

Una sugerencia complementaria. En la catequesis comunitaria posterior a Lc se emplea el verbo "consumir" (*teleioo*) para describir la muerte de Jesús, como una consumación: toda la obra encomendada por el Padre ha sido consumada, cumplida; así Jn 19,30 emplea el mismo verbo (*tetelestai*) para describir la muerte de Jesús.

La segunda parte se inicia con un cambio de perspectiva mediante el impersonal «es preciso» (mejor que «conviene»: *dei*). Este verbo impersonal, que Lc emplea repetidas veces, indica el deber que tiene Jesús de realizar el proyecto del Padre. Es el verbo de la obediencia total de Jesús al Padre (ver Lc 4,43; 13,33; 19,5; 24,7; etc.). Algunos de este textos en que aparece esta forma verbal están, como aquí, en un contexto de evangelización.

Esto indica que la segunda parte del *logion* hay que interpretarla en el nivel de la obediencia de Jesús al proyecto del Padre. Durante el tiempo que le queda (hoy, mañana y pasado: tres días, tiempo breve) debe seguir adelante en el camino hasta consumarlo en la capital. De esta forma Jesús de Nazaret queda acreditado en el mundo judío y en el de los creyentes como "profeta", que lleva adelante lo que el Padre le ha encomendado.

2. Jesús lamenta que la ciudad santa se oponga a su camino[1]

Lucas da un paso más en su enseñanza; quiere exponer que la ciudad santa se opone al camino evangelizador de Jesús. Se sirve de otro *logion* que, según opinión general, pertenece al documento Q.

Es difícil saber, tal como están redactados estos textos, cuál era la forma original y la aplicación directa de las palabras de Jesús. Las recoge también Mt, pero las sitúa al final de la serie de maldiciones contra los escribas y fariseos (Mt 23,37-39). Las diferencias entre las dos redacciones son mínimas. Por su forma, parece que Lc está más cercano a su fuente. Un indicio es que Lc alude a la próxima entrada triunfal de Jesús en Jerusalén; en cambio, Mt alude a la segunda venida de Cristo, pues ha narrado ya antes (cap. 21) la entrada de Jesús en Jerusalén. Los dos evangelistas emplean en este texto el nombre semita, *Hierousalem*, para designar a la ciudad, en vez del griego *Hierosolyma*. Mt no volverá a usar ya el nombre semita; Lc sí, y lo irá alternando con el griego, con los matices que he indicado antes.

Por lo demás, Lc y Mt mantienen una redacción casi idéntica. Para entenderlo tendremos que estudiarlo dentro del contexto inmediato en que lo ha puesto cada evangelista. Estudiamos el de Lc; pero antes conviene analizar su formato.

El logion es un oráculo.

En las ediciones de la Biblia se suele hablar de “apóstrofe”, “lamento”, “queja”, “profecía”, etc. Pero, en un contexto bíblico, sería mejor considerar estas palabras como un oráculo. Es un género literario que procede del AT, y abunda, sobre todo, en la literatura profética. Ver, por ejemplo, Is 32,9-19; 34,1-4; 41,1-5; etc.

---

1. Para designar a la ciudad santa Lc emplea dos sustantivos: el semita Ierousalem (Jerusalén) y el griego Ierosolyma (Jerosólima). La forma semita la aplica para designar a la ciudad como centro de la religiosidad de Israel; la forma griega para distinguirla como lugar geográfico, sin connotaciones religiosas.

Formato literario más común de los oráculos bíblicos:
a) Tienen construcción rítmica.
b) Se inician con una llamada de atención al destinatario: persona, ciudad, nación, etc.
c) Exponen el motivo del oráculo.
d) Insisten en el encargo u orden de pronunciarlo en nombre de Dios (Yahvé).
e) Incluyen un mensaje.

A veces, al principio, se pone el nombre del profeta que pronuncia el oráculo. Por lo general, los motivos son infidelidades a la alianza o acciones dignas de reprensión o castigo. Frecuentemente son acciones relacionadas con la historia del pueblo de Dios. El mensaje suele estar redactado en forma "oracular", con una expresión difícil que necesita unas claves de interpretación. Una de ellas puede ser alguna referencia a un hecho de las personas o a un acontecimiento histórico. Véase p.e. Is 1,21-28; Jr 7,13-15. Los tipos de oráculos más frecuentes son los de condenación (p.e. Jr 8,4-7) y salvación (p.e. Is 32,1-5).

Para comprender las frases que Lc pone en boca de Jesús las intentamos leer siguiendo los elementos literarios de un oráculo de salvación.

a) Forma rítmica. La tiene al menos al principio:

«¡Jerusalén, Jerusalén,
la que asesina a los profetas
y apedrea a los que le son enviados!
¡Cuántas veces he querido reunir a tus hijos
como una gallina a su pollada bajo las alas,
y no habéis querido!...»

b) Llamada de atención al destinatario: «¡Jerusalén, Jerusalén!». La ciudad es designada con su nombre religioso. La repetición del nombre en los oráculos y en otros textos se interpreta como señal de cariño o de preocupación. Ver el comentario a Lc 10,41; 22,31. La repetición del nombre, como señal de afecto especial, en Gn 21,11 (Abrahán) y Ex 3,4 (Moisés). A algunos exegetas se les hace difícil aceptar que la repetición del nombre de Jerusalén en este texto sea señal de cariño y la interpretan como señal de amor despreciado. Pero no hay por qué rebajar el afecto de Jesús por su ciudad.

c) Motivo del oráculo. La ciudad santa se ha caracterizado por matar a los profetas y a los enviados. Los enviados (*hoi apestalmenoi*, en participio perfecto) son "los que han sido enviados" por Jesús. Las palabras aluden a hechos anteriores de la historia de Israel. Pero en el AT no se narra expresamente ninguna muerte de profetas, sino su exclusión de la vida pública: Miqueas (2 Cro 18,23-26); Jeremías (28,20-23); Urías profeta (Jr 38,4-6 y Hch 7,52; 1 Ts 2,15 ver Hb 11,37-38).

Con esta alusión a los enviados, Lucas se refiere probablemente a los profetas de la comunidad cristiana de Jerusalén, apóstoles en sentido amplio, y que habrían sufrido ya el martirio cuando redacta su evangelio (Hch 7,57-60; 12,1-2) y que Pablo evoca ya en 1 Ts 2,15: «Éstos son los que dieron muerte al Señor y a los profetas, y los que nos han perseguido a nosotros».

d) Encargo de pronunciarlo: «¡Cuántas veces he querido...!» No hay encargo directo de pronunciar el oráculo, sino una repetición de intentos por apartar a la ciudad santa de un comportamiento malo con profetas y enviados. ¿Indica la frase que Jesús realizó varias visitas a Jerusalén? En principio no. La expresión habla de intentos para que la ciudad con sus habitantes aceptaran el proyecto de Dios, que es el de Jesús. Lo normal es suponer que los intentos responden a visitas. En el cuarto evangelio se podría dar esta identificación. En Lc Jesús realiza una sola visita a la ciudad durante su ministerio público. Pero sabemos que este evangelista emplea tal artificio literario para presentar el mensaje de Jesús como una subida a la ciudad santa.

La misión de apartar a la ciudad de su oposición al proyecto de Dios se plastifica con la imagen de un ave que intenta recoger a su nidada bajo sus alas. Las traducciones dan el nombre del ave: la gallina; pero el griego dice *ornis*, nombre común de toda ave.

Numerosos textos del AT, sobre todo en los Salmos, describen la protección de Dios como la de un ave que extiende las alas sobre los pollos (Dt 32,11: el águila y su nidada). La postura de la ciudad es de rechazo: «no habéis querido». Jerusalén se opone directamente a la continua oferta de Jesús para incorporarse a su camino.

e) El mensaje. Tiene dos partes. En la primera se anuncia un castigo; en la segunda se determina que el castigo tendrá una duración temporal a la que seguirá una situación de salvación.

Se percibe la dificultad de interpretar el mensaje oracular en el simple cotejo de los textos de Mt y Lc. Aparentemente dicen lo mismo. El castigo consiste en que a los de Jerusalén «vuestra casa va a quedar desierta»; y la salvación, en que «no me volveréis a ver hasta que llegue el día en que digáis: ¡Bendito el que viene en nombre del Señor!». Mt omite «llegue el día».

Como es normal en los mensajes oraculares de la Biblia, hay una alusión a un acontecimiento histórico que ayuda a su interpretación. En bastantes comentarios este oráculo se relaciona con la entrada mesiánica de Jesús en la ciudad santa. En Lc sería posible, pues todavía no ha narrado la entrada en Jerusalén; es un hecho futuro. Pero en Mt es un hecho ya narrado en 21,1-11, y el oráculo sobre Jerusalén lo coloca Mt en el cap. 23. Para interpretar el oráculo de Mt tendremos que acudir a un comentario de este evangelio. Ahora me limito a la redacción de Lc.

La primera parte del mensaje («vuestra casa va a quedar desierta») es un anuncio de futuro; pero no puede ser anuncio de un hecho tan lejano que pierda su fuerza oracular. Hay que entender que se refiere a un evento cuyo anuncio se atribuye a Jesús, pero de cuya realización dan fe los lectores del evangelista. Lc se está refiriendo a la destrucción de la casa, el templo, hecho ocurrido en el año 70.

Aunque el anuncio es futuro, tal como se pone en boca de Jesús, la redacción presenta el oráculo como realizado. En las comunidades primitivas preocupaba la ruina de la ciudad santa y su templo. Jesús ya lo anunció. El catequista, y de modo especial el redactor Lc, interpretan lo que ya es un hecho histórico pasado como una consecuencia de la oposición de la ciudad santa y sus habitantes al proyecto de Jesús. No se quisieron incorporar al camino, perdieron su categoría de ciudad santa y de pueblo santo. Este vacío lo ha llenado la nueva ciudad, la nueva Jerusalén, el nuevo pueblo de Dios, es decir, la comunidad de los seguidores de Jesús.

La segunda parte o anuncio de salvación está redactada en dos pasos. Uno indica que el castigo no será definitivo. Durará «hasta que» (*heos*): conjunción temporal con subjuntivo que puede tener un valor ético, un cambio de actitud. Pero esa salvación no se refiere a la reconstrucción de la ciudad, del templo y del pueblo, sino a "volver a ver a Jesús". Esta frase es clave. Algunos la entienden así: después

de este oráculo, y como término de su actividad en Jerusalén, Jesús se oculta, desaparece hasta la entrada mesiánica en la ciudad. Otros opinan que el oráculo se refiere a la muerte de Jesús. La ciudad queda abandonada de Dios. Este abandono queda claro con la destrucción de la ciudad. El que sea Dios quien deja desierta la ciudad y el templo está reflejado en la forma pasiva del verbo (pasiva teológica): «se os va a dejar desierta...», equivalente a «Dios os dejará desierta vuestra ciudad». El sujeto de la acción es Dios.

La segunda parte se refiere a la Parusía o segunda venida de Jesús, con la que coincidiría la reincorporación del pueblo judío al proyecto de Jesús: el pueblo judío aclamará a Jesús, que viene en nombre de Yahvé. Un reconocimiento de Jesús como Mesías e Hijo de Dios.

Esta variedad de explicaciones indica ya la dificultad de interpretar el mensaje oracular, que arranca de la diferente perspectiva en que se han situado Mt y Lc.

¿Cómo entenderían los lectores de Lc este oráculo? Algunos de ellos han contemplado la ciudad destruida; otros conocen el hecho histórico del año 70. Esta realidad indica que el oráculo de Jesús se ha cumplido en su primera parte. El oráculo anuncia también que esta situación durará hasta que vuelvan a ver al que viene como ("en nombre de") el Señor. ¿Es la Parusía? ¿De qué les podría servir un mensaje de Jesús para un tiempo tan impreciso?

Los lectores de Lc conocen por las enseñanzas de los apóstoles, y de modo especial por las de Pablo, que la comunidad de creyentes forma la nueva presencia histórica: el cuerpo de Cristo Resucitado. A este Cristo sí que se le puede ver en la comunidad. Tienen también experiencia de que a sus grupos, sobre todo a los de fuera de Palestina, se están incorporando ciudadanos de raza judía. En la comunidad volvían a ver a Jesús de Nazaret Resucitado y allí lo aclaman, como los demás, como «Bendito el que viene en nombre del Señor». Estos lectores de Lc entienden la vida de la comunidad de Jesús como una Parusía ya realizada.

Pablo intenta explicar a los cristianos de Roma la situación a la que hace referencia el mensaje de este oráculo: «Y pregunto yo: ¿Es que ha rechazado Dios a su pueblo? ¡De ningún modo! ¡Que también yo soy israelita, del linaje de Abrahán, de la tribu de Benjamín! Dios no ha rechazado a su pueblo, a quien fue el primero en reconocer

como tal... Pero voy a deciros algo a vosotros, los gentiles: Yo estoy orgulloso de mi ministerio como verdadero apóstol de los gentiles, pero lo llevo a cabo con la esperanza de despertar celos en los de mi raza y salvar a alguno de ellos Porque, si su rechazo ha supuesto la reconciliación del mundo, ¿qué será su readmisión, sino una resurrección de entre los muertos?» (Rm 11,1-2a.13-15).

4.3. Aferrarse a privilegios, honores y riquezas (14,1-24)

**14 [1]Un sábado fue a comer a casa de uno de los jefes de los
fariseos. Ellos le estaban acechando. [2]Había allí casual-
mente delante de él, un hombre hidrópico. [3]Entonces preguntó
Jesús a los legistas y a los fariseos: «¿Es lícito curar en sábado, o
no?» [4]Pero ellos guardaron silencio. Entonces le tomó, le curó y lo
despidió. [5]Y a ellos les dijo: «¿Quién de vosotros, si se le cae un
hijo o un buey a un pozo en día de sábado y no lo saca al momen-
to?» [6]Y no supieron qué responder.**

**[7]Notando cómo los invitados elegían los primeros puestos, les
dijo una parábola: [8]«Cuando alguien te invite a una boda, no te pon-
gas en el primer puesto, no sea que haya invitado a otro más dis-
tinguido que tú [9]y, viniendo el que os invitó a ti y a él, te diga: "Deja
el sitio a éste", y tengas que ir, avergonzado, a sentarte en el último
puesto. [10]Al contrario, cuando te inviten, vete a sentarte en el últi-
mo puesto, de manera que, cuando venga el que te invitó, te diga:
"Amigo, siéntate en un lugar más digno". Y esto será un honor para
ti delante de todos los que estén contigo a la mesa. [11]Porque todo el
que se ensalce, será humillado; y el que se humille, será ensalzado.»**

**[12]Dijo también al que le había invitado: «Cuando des una comi-
da o una cena, no llames a tus amigos, ni a tus hermanos, ni a tus
parientes, ni a tus vecinos ricos; no sea que ellos te inviten a su vez
y tengas ya tu recompensa. [13]Cuando des un banquete, llama a los
pobres, a los lisiados, a los cojos, a los ciegos. [14]Así serás dichoso,
porque al no poder corresponderte, serás recompensado en la re-
surrección de los justos.»**

**[15]Al oír esto, uno de los comensales le dijo: «¡Dichoso el que
pueda comer en el Reino de Dios!» [16]Él le respondió: «Un hombre
dio una gran cena y convidó a muchos. [17]A la hora de la cena, envió**

a su siervo a decir a los invitados: "Venid, que ya está todo preparado". [18]Pero todos a una empezaron a excusarse. El primero le dijo: "He comprado un campo y tengo que ir a verlo. Te ruego que me dispenses". [19]Otro dijo: "He comprado cinco yuntas de bueyes y voy a probarlas. Te ruego que me dispenses". [20]Otro dijo: "Me acabo de casar, y por eso no puedo ir".

[21]«Regresó el siervo y se lo contó a su señor. Entonces, el dueño de la casa, airado, dijo a su siervo: "Sal en seguida a las plazas y calles del pueblo, y haz entrar aquí a los pobres y lisiados, a ciegos y cojos". [22]Respondió el siervo: "Señor, se ha hecho lo que mandaste, y todavía hay sitio". [23]Dijo entonces el señor al siervo: "Sal a los caminos y cercas, y obliga a la gente a entrar, hasta que se llene mi casa". [24]Porque os digo que ninguno de aquellos invitados probará mi cena.»

Hay bastante consenso entre los comentaristas de que en la primera parte del cap. 14 Lc ha reunido una serie de instrucciones centradas en una unidad local, en la casa de un fariseo que ha invitado a Jesús a comer. No es la primera vez que Lc ambienta las enseñanzas y hechos de Jesús en una comida. Es el artificio literario clásico del simposio.

Lc es el único que reúne estas cuatro instrucciones en una unidad local. La primera instrucción arranca de la curación de un hidrópico; el foco cae una vez más sobre el valor del *sabbat*. La segunda arranca también de un hecho que ocurre en la misma sala de la comida, y en el momento en que los invitados eligen los primeros puestos en la mesa; la instrucción versa sobre la ambición por los puestos de honor. La tercera es una conversación que Jesús mantiene con el anfitrión para darle, como en voz baja y en un formato de parábola, unos consejos prácticos para cuando curse invitaciones a comer en su casa. La instrucción versa sobre la gratuidad de estas invitaciones. La cuarta, que tiene también formato de parábola, parte de las palabras de un comensal sobre la comida en el Reino de Dios; la instrucción recae sobre la libertad para aceptar la invitación al banquete del Reino.

Las cuatro instrucciones se inician con una frase propia de Lc. No hay duda de que la agrupación de las instrucciones y su localización en una comida y en una casa es obra del buen escribir de Lc.

El bloque de estas instrucciones encaja con el propósito que, a mi parecer, se ha propuesto el evangelista en esta catequesis: señalar los obstáculos que impiden a algunas personas caminar con Jesús. Precisando un poco más: exponer algunas causas por las que los compatriotas de Jesús no aceptaron ni su persona ni su proyecto.

Según esto, los nuevos obstáculos que impiden caminar con Jesús son: 1. Preferir la norma legal a la misericordia (14,1-6). 2. Preferir los puestos de honor (14,7-11). 3. Preferir la recompensa y el agradecimiento a la gratuidad (14,12-14). 4. Preferir los bienes materiales al proyecto del Reino (14,15-24).

1. Preferir la norma legal a la misericordia (vv. 1-6)

La primera instrucción tiene su punto central en las palabras de Jesús (v.5), que Lc tomó de alguna de sus fuentes. Es difícil precisar si era Q, L u otra desconocida. El hecho y la instrucción que les acompaña no están en los otros evangelios. Algunos ven cierta relación con Mt 12,9-14 (curación del hombre que tenía una mano paralizada) y su paralelo en Mc 3,1-6, y les lleva a concluir que la fuente de esta perícopa de Lc era también el documento Q. Lo cierto es que todos reconocen que Lc ha elaborado un relato bastante original. Y éste es el que nos interesa.

Lc, como hace otras veces, arropa las palabras de Jesús (el *logion*) en un suceso concreto; aquí es la curación de un hidrópico. Distinguimos en el relato tres partes: 1.1. Introducción. 1.2. El hecho. 1.3. Intervención de Jesús. 1.4. Conclusión.

1.1. Introducción

El evangelista sitúa la escena. Es sábado. Jesús va a comer a casa de uno de los jefes de los fariseos. Era costumbre entre los judíos celebrar este tipo de comidas con invitados el sábado después de las celebraciones de la Sinagoga. La comida se dejaba preparada desde la víspera.

La casa a la que acude Jesús como invitado es la de un jefe (*archon*) de los fariseos. Es un dato extraño que indica que el autor del relato no es judío. El título de anfitrión que le aplica al fariseo es

propio de la sociedad griega. Los fariseos, por lo que sabemos, no estaban jerarquizados. No tenían jefes, *archontes*. Las autoridades o jefes eran llamados “rabinos”.

Lc describe con cuatro palabras la atmósfera de la comida: «Ellos le estaban acechando». El motivo de la expectación, que el evangelista anota, no se especifica. El lector se imagina que es por la presencia del enfermo: qué hará Jesús con este enfermo en un día tan santo. Es un recurso literario para crear tensión en los lectores. La expectación que el evangelista anota está apuntando al contenido de las palabras de Jesús. Algo importante tiene que decir el Maestro en este ambiente.

Tenemos ya enmarcado el *logion*: una comida, un jefe de los fariseos, Jesús, unos invitados expectantes y, lo más importante, es *sabbat*. Falta un personaje importante, el enfermo; pero Lc lo introducirá después. Así este personaje recibe un relieve mayor.

1.2. El hecho

Lc sitúa el tema de discusión: «Había allí casualmente, delante de él, un hombre hidrópico». El tema está humanizado; no es un planteamiento teórico ni científico. Se trata de una persona que tiene una enfermedad producida por un exceso de líquido. Y esta persona está delante de Jesús. El evangelista sitúa así a Jesús ante el problema. ¿O es una trampa que le han preparado los fariseos? Pienso que esto no pasa de ser una estratagema literaria del redactor para que el lector se pregunte: ¿Qué hará Jesús con este enfermo en un *sabbat* y ante personas responsables de la observancia de la ley?

1.3. Intervención de Jesús

La primera impresión que la lectura del texto nos produce es que se inicia una nueva controversia sobre el *sabbat*, un nuevo choque entre las observancias farisaicas y la libertad de Jesús de Nazaret. Pero ahora no encontramos en el relato la intervención de los opositores de Jesús. El narrador refleja sus actitudes y los lectores pueden adivinar sus pensamientos desde las frases del narrador. Sin embargo, Lc ha evitado elementos literarios que emplea en otras controversias, para que no se interprete la escena como una discusión. Su propósito, en este caso, es distinto y, dada la unidad redaccional que

tiene esta perícopa con las siguientes, pretende señalar uno de los obstáculos que impiden caminar con Jesús.

La intervención de Jesús tiene dos momentos marcados por dos preguntas. La primera plantea un principio general: «¿Es lícito curar en sábado?» Se trata de la licitud legal de una acción, curar, en la fiesta religiosa del *sabbat*. La respuesta de los lectores de Lc tenía que ser afirmativa. El *sabbat* no podía impedir curar a un enfermo. Responder negativamente era situarse en la preeminencia de la ley positiva sobre el amor al prójimo. Pero el público de la escena no tiene respuesta. Ante el silencio de los fariseos, Jesús pasa a la acción demostrando que la respuesta afirmativa es la adecuada.

Lc describe la acción de Jesús con brevedad: «le tomó, le curó y lo despidió». La primera forma verbal (lit. "habiéndole tomado": *epilambanomenos*, ptc. aoristo) indica una acción simultánea a los dos verbos principales: curó y despidió. Mientras Jesús realizaba estas acciones tenía al enfermo cogido de la mano. Además, el verbo que traducimos por "despedir" (*apolyo*) no sólo significa eso, sino también "dejar libre", "soltar". En nuestro caso se interpreta como que le dejó libre de la enfermedad; pero también Lc estaría describiendo una acción cariñosa de Jesús que tiene cogido al enfermo de la mano no sólo mientras lo cura, sino también al despedirle. Esta descripción detallista de la acción de Jesús es el marco adecuado para la instrucción de Jesús.

La enseñanza es una hipótesis de sentido común que antepone la salvación de un hijo a la observancia del reposo sabático. Las palabras de Jesús muestran la incongruencia de unas normas frente a necesidades humanas. El texto introduce una variante en el v. 5: "un hijo" o "un asno". Se piensa que algún copista escrupuloso cambió "hijo" por "asno", para que las cosas que hay que sacar del pozo sean equivalentes: asno o buey. O bien se introdujo esta variante textual para acomodar el texto evangélico a Dt 22,4: «Si ves caído en el camino el asno o el buey de tu hermano, no te desentenderás de ellos le ayudarás a levantarlos».

La variante no disminuye la enseñanza de Jesús. Un ser vivo, animal o persona, está por encima de toda norma legal, aunque ésta tenga un contenido religioso.

1.4. Conclusión

El narrador remacha el silencio de los fariseos. No pudieron responder a esto.

Hemos dicho antes que Lc ha evitado dar a esta perícopa la estructura de una controversia. La instrucción que aquí pretende dar no es sobre el valor relativo del *sabbat*, aunque se transparente como ocurre en 6,5. En esta sección Lc aclara por qué los representantes oficiales del judaísmo no aceptan a Jesús, por qué no se incorporan a su camino.

Es un reflejo de las tensiones entre sinagoga y comunidad cristiana. El obstáculo que marca Lc es que el judaísmo oficial, representado por los fariseos, está aferrado al poder sinagogal. Así también podemos comprender que, al enmarcar la escena, Lc presente al anfitrión como un personaje representativo del colectivo: «uno de los jefes de los fariseos».

2. Preferir los puestos de honor (vv. 7-11)

En todas las sociedades y en los lugares públicos de reunión hay puestos o asientos que por su elevación, por su situación o por adornos complementarios, manifiestan ante los reunidos que las personas que los ocupan son personas de honor. El asiento redondea la categoría social de la persona.

Lc considera esta búsqueda de los puestos honoríficos como algo que impide seguir a Jesús. El honor, en el camino de Jesús, se obtiene precisamente por lo contrario. Es la lección que exponen los versículos finales (10-11) de esta perícopa.

El evangelista presenta esta enseñanza sirviéndose de unos personajes. La califica de parábola. Y la sitúa en el marco de toda esta catequesis: la comida en casa de uno de los jefes de los fariseos.

La estructura de la perícopa es muy sencilla: 2.1. Introducción; 2.2. Dónde no están los puestos de honor; 2.3. Dónde están los puestos de honor; 2.4. Conclusión.

2.1. Introducción

Lc arropa las palabras puestas en boca de Jesús (*logia*) en un relato. El evangelista no lo enlaza literariamente con el anterior ni establece entre ellos ninguna marca de separación. Pretende de este mo-

do que sus lectores se mantengan en casa del fariseo. Es el momento de acomodarse a la mesa para empezar la comida. El evangelista se imagina un comedor de una casa grecorromana. Una mesa de poca altura ocupa la parte central: alrededor de la mesa unos triclinios o sofás bajos de tres puestos distribuidos en torno a la mesa en forma de U. Los comensales se acomodan en los triclinios, apoyados sobre su costado izquierdo y dejando libre la mano derecha para tomar los alimentos.

¿Cuáles eran los primeros puestos que elegían los invitados? Normalmente en el lateral que cierra la U de la mesa se sentaba el dueño, y a sus lados los puestos de honor. Lc no da ningún detalle sobre la distribución de los puestos. Solo anota que los invitados elegían los primeros triclinios (*protoklisias)*, o los asientos de la presidencia. Según Lc 20,46, eran los puestos que ambicionaban los fariseos. Desde la introducción se nos está indicando que todo el relato tiene un fuerte colorido antifariseo.

2.2. Dónde no están los puestos de honor

Las palabras de Jesús están dirigidas a uno que recibe la invitación a una boda, no a una comida normal. En este marco de banquete es donde Lc dirige las recomendaciones a una persona individual, a un "tú". En cambio hemos visto que la introducción está redactada en tercera persona del plural.

La instrucción que recibe esta persona invitada a la boda es no acomodarse en el primer triclinio (*protoklisia*), que es el sitio de la presidencia. Así se entiende que se dé la circunstancia de que llegue otro a quien está reservado este sitio de honor y que el anfitrión le pida al invitado que deje el sitio libre, y que se tenga que ir al último puesto, que es, según el relato, el único que está desocupado. En la cultura del mundo que conoce Lc ceder su puesto en la mesa, y en un banquete de boda, es lo más opuesto al honor. De ahí que el invitado quede cubierto de vergüenza, de deshonor.

2.3. Dónde están los puestos de honor

Las palabras de Jesús marcan ahora un cambio radical: «al contrario» (*alla*). Las frases son claras. Lc sigue redactando en segunda persona del singular, marcando una conducta responsable. Y la re-

comendación al invitado es que vaya a ocupar el último sitio (*topos*, en griego), no el último triclinio. La palabra griega indica un sitio cualquiera, sin significación especial. Si el anfitrión le ruega al invitado que se siente en un lugar más digno, hacia la presidencia, los demás comensales reconocerán en este gesto una señal manifiesta de su honor (*doxa*).

2.4. Conclusión

Lc cierra el relato con un refrán que volverá a emplear en 18,14. Ya no sigue el relato en segunda persona del singular. El cambio de personas indica que lo anterior son opciones personales. En estos versículos finales los verbos están en formas impersonales. La aplicación adquiere un valor universal: «Todo el que...».

En la redacción de Lc queda claro que los versículos centrales (los redactados en segunda persona del singular) formaban un bloque dentro de una serie de instrucciones impartidas en la enseñanza comunitaria acerca del comportamiento de los creyentes en algunas circunstancias. En ellas el miembro de la comunidad debía transparentar la conducta de Jesús. En este caso no es tanto el ocupar uno u otro triclinio, sino el no centrar la actividad en una cuestión de honor, aunque se esté participando en una boda. Creo que Lc, al situar este *logion* de Jesús en este contexto, quiere señalar que la búsqueda de los honores es un obstáculo para caminar con Jesús. Es una explicación más de la ausencia de algunos judíos en el proyecto de Jesús.

En las palabras de Jesús hay que reconocer unas recomendaciones sapienciales de buena educación y que figuran en la literatura sapiencial y antes en la literatura profética: «Lo humilde será elevado, lo elevado será humillado»(Ez 21,31); «No presumas ante el rey, ni te coloques entre los grandes; porque es mejor que te inviten a subir, que ser humillado ante los nobles» (Pr 25,6-7). Los fariseos hacen justo lo contrario de estas recomendaciones sapienciales.

3. Preferir la recompensa y el agradecimiento a la gratuidad (vv. 12-14)

Se mantiene el mismo marco escénico de las anteriores instrucciones. Estos versículos sólo los encontramos en Lc. Tal como tenemos el texto, es difícil remontarse desde él hasta el Jesús histórico.

Pero su contenido encaja totalmente con la enseñanza del Maestro, que se define a sí mismo como alguien que no está para que le sirvan, sino para servir, y que recomienda dar gratuitamente lo que uno ha recibido gratis (ver Lc 6,34-35). Lc sitúa la instrucción en este contexto para exponer que actuar en función de la recompensa esperada es uno más de los obstáculos que impiden a algunos judíos asociarse con Jesús en este camino. La instrucción está construida con el mismo esquema que la anterior: 3.1. Introducción. 3.2. A quiénes no hay que invitar. 3.3. A quiénes hay que invitar. 3.4. Conclusión.

3.1. Introducción

Lc une la presente instrucción con la anterior. Jesús y los fariseos siguen en casa del jefe anfitrión. Además señala que la instrucción va dirigida «al que le había invitado», a una persona con posibilidades de invitar a otros.

La invitación a comer es una obra social buena. Las invitaciones se cursaban a los amigos o personas que pudieran corresponder con favores o con otras invitaciones. No se trata ahora de invitaciones a alguna boda, sino a cualquier otro tipo de comida: la de la mañana, la del atardecer o a alguna comida especial, como un banquete.

Dato curioso. En la primera parte, cuando se dice a "quiénes no invitar", Lc menciona la comida de la mañana (*ariston*) y la del atardecer (*deipnon*): son comidas ordinarias. En cambio cuando se dice a "quiénes invitar", se menciona una comida importante, un banquete (*doche*), invitación que a veces iba acompañada de hospedaje.

En la sociedad contemporánea de Jesús y en la de Lc, muchas invitaciones a banquetes o comidas tenían como telón de fondo conseguir un favor o la esperanza de verse uno correspondido adecuadamente. Funcionaba el criterio de reciprocidad más que el de gratuidad. Lc presenta ahora, en palabras de Jesús, una revisión radical de estos principios sociales.

3.2. A quiénes no hay que invitar

El texto enumera cuatro grupos a los que no habría que invitar en una comida ordinaria: los amigos, los hermanos, los parientes y los vecinos. La frase nos puede parecer dura, cuando no irracional. Por eso, algunos comentarios previenen que no es posible una inter-

pretación literal de estas palabras, sino que hay que interpretarlas en un nivel espiritual. No hacemos ningún favor al lector de Lc con este tipo de interpretaciones.

Evidentemente si la instrucción puesta en boca de Jesús dice que no hay que invitar a amigos, etc., es si se hace por esperar la contraprestación o correspondencia a las personas invitadas. Este tipo de invitación carece de un valor esencial en el camino de Jesús: la gratuidad. Lc refleja en la misma construcción de la frase esta idea mediante la adversativa «no sea que» (*me pote*), con la que se plantea una posibilidad que podría devenir y que estropearía la acción. Esta misma construcción la emplea poco antes Lc, en 14,8. Está claro que el evangelista pretende decir: en el camino de Jesús hasta las invitaciones a amigos, familiares y vecinos se deben caracterizar por la gratuidad.

La traducción del v. 12b «no sea que ellos te inviten a su vez (*antikalesosin*)», quizás se centra demasiado en la igualdad de contraprestación: invitación por invitación. Otra posible traducción del verbo *antikalesosin*: «te devuelvan lo equivalente» deja más clara la idea de Lc.

3.3. A quiénes hay que invitar

En esta parte de la instrucción se trata de invitar no a una comida ordinaria, sino a una comida importante, un banquete (*doche*). A este tipo de comida, según la instrucción de Jesús, hay que invitar a pobres, lisiados, cojos, ciegos. Cuatro categorías que mantienen el equilibrio del paralelismo con la frase anterior.

A un banquete, en principio, hay que invitar a personas que tengan algún relieve social. Y las personas importantes, según Jesús, a las que hay que invitar a este banquete son los marginados de la sociedad. La condición que tienen estas personas para alcanzar la categoría de invitados es que no tienen posibilidad de corresponder ni con otra invitación ni con el pago de lo equivalente a la comida. Son los mimos grupos sociales que apareen invitados en 14,21, excluidos del "combate escatológico y del banquete que le seguía", según los escritos de Qumrán (1QM 7,4 y 1Qsa 2,5-6).

El cambio en la escala de valores sociales es radical. Rompe con el sistema social de reciprocidad y de obras meritorias en la sociedad

judía y grecorromana. Con estas frases radicales Lc apunta a lo que impide a los judíos aceptar el mensaje de Jesús: les falta gratuidad porque se aferran a lo meritorio.

3.4. Conclusión

Termina la instrucción proclamando dichoso al que realiza sus acciones gratuitamente, sin esperar correspondencia. Es una bienaventuranza de redacción típicamente lucana. Al mismo tiempo indica que la recompensa a estas acciones gratuitas con el grupo de marginados llegará «en la resurrección de los justos».

¿Qué significa esta frase? Lc ya no la vuelve a emplear; por tanto, no podemos acudir a otros contextos para descifrar su significado. La expresión aparentemente da a entender que sólo los justos resucitarán. Así lo entendía la teología judía. Resulta difícil admitir esta idea judía sobre la resurrección en el escrito de Lc. Que una acción buena sea recompensada según la creencia judía no encaja en la línea de la enseñanza de Jesús. Algunos comentaristas creen que esta enseñanza (recompensa en la resurrección de los justos) no pudo tener su origen en el Jesús histórico.

Quizás sea mejor remontarnos a la fuente de la instrucción. La frase final le da un color judaico. Esto avalaría su primitivismo. Lc respetó su colorido judío y su atribución a Jesús. Tendríamos aquí un reflejo de la formación judía del mismo Jesús de Nazaret. Dice J. Meier: «El material de Lc 14,12-14 es "específicamente judío"... puesto que incluye la idea de recompensa. Puede que tal idea incomode a algunos cristianos, pero la promesa de una recompensa escatológica como motivo para la acción está firmemente arraigada en la enseñanza del judío llamado Jesús» (III, pág. 492; véase también II/1 págs. 395 y 408-409).

4. Preferir los bienes materiales al proyecto del Reino (vv. 15-24)

Lc sigue exponiendo los obstáculos que han impedido al pueblo judío incorporarse al camino de Jesús. El nuevo impedimento lo transmite con una parábola. El tema era importante en la comunidad primitiva y su exposición mediante la metáfora del banquete o la comida debía de ser frecuente, pues esta metáfora la encontramos en los sinópticos y en el Apocalipsis (Ap 19,9).

La parábola se basa en una práctica conocida. Un hombre prepara una gran cena; invita a muchos; envía a un criado a decir a los invitados que ya pueden venir, que está todo preparado; los invitados se niegan aduciendo diversas excusas. El anfitrión se enfada y envía a su criado para que invite a otras personas que encuentre por las calles de la ciudad. Como todavía quedan asientos vacíos, vuelve a enviar al criado a los caminos, fuera ya de la ciudad, para que llenen la sala con personas que no habían sido invitadas. Tal es el núcleo de la parábola.

Nos han llegado dos versiones de esta parábola: la de Lc y la de Mt (22,2-10). El Evangelio de Tomás (64) trae una tercera versión. Las tres coinciden en el núcleo. El documento Q es la fuente de los tres textos. Cada uno ha reelaborado el texto base según sus conveniencias didácticas.

Evangelio de Tomás, 64: «Dijo Jesús: Un hombre tenía huéspedes, y cuando preparó la cena, envió a su siervo para invitar a los huéspedes, y cuando preparó la cena, envió a su siervo para invitar a los huéspedes. Fue adonde el primero y le dijo: "Mi señor te invita". Dijo: "Me deben dinero unos mercaderes; van a venir a mi casa al atardecer; iré y les daré órdenes. Me excuso para la cena". Fue a donde otro y le dijo: "Mi señor te ha invitado". Le dijo: "He comprado una casa y me piden un día; no estaré libre". Fue a donde otro y le dijo: "Mi señor te invita". Le dijo: "Mi amigo se va a casar y yo soy el que hará la cena; no podré ir. Me excuso para la cena". Fue a donde otro y le dijo: "Mi señor te invita". Le dijo: "He comprado una finca, voy a cobrar las rentas; no podré ir. Me excuso". Vino el siervo y dijo a su señor: "Los que has invitado a la cena se han excusado". Dijo el señor a su siervo: "Sal fuera a los caminos; a los que encuentres tráelos para que cenen. Los compradores y mercaderes no entrarán en los lugares de mi Padre".»

Distinguimos las siguientes partes: 4.1. Introducción. 4.2 Preparación de la cena. 4.3. Los primeros invitados rechazan la invitación. 4.4. Los segundos invitados proceden de calles y plazas. 4.5. Los terceros invitados proceden de caminos y cercas. 4.6. Conclusión.

4.1. Introducción

Seguimos en el mismo escenario: el comedor en casa de un jefe de los fariseos. Uno de los comensales, admirado por las palabras últimas de Jesús, pronuncia una bienaventuranza que da pie a la parábola: «¡Dichoso el que come pan en el Reino de Dios!». Comer

pan es sinónimo de participar en un banquete. En la creencia judía el Reino de Yahvé se simboliza por un gran banquete en el que participan los invitados.

Si la bienaventuranza la reducimos a la ideología del comensal (se supone que era un fariseo), alude a la felicidad que tendrán los invitados al banquete por derecho propio. Puede ser que tengamos aquí una insinuación sutil de Lc del contenido antifariseo de la parábola. Porque la parábola pretende aclarar que al camino de Jesús, como a su casa donde se celebra el banquete, están invitados en primera instancia los judíos, pero depende de ellos aceptar o rechazar la invitación.

4.2. Preparación de la cena

La prepara un hombre. Nada dice Lc de la situación económica de esta persona. Mt, en cambio, dice que era un rey y que la cena era un banquete de bodas. En Lc esta situación económica se supone, pues tiene al menos un siervo y la cena es grande, para muchas personas. De todos modos, a Lc no le interesan estos detalles del anfitrión.

Según la redacción de Lc, la preparación de la cena tiene dos tiempos: envío de las invitaciones y aviso de que ya está todo preparado. Era la costumbre. Lc prepara con este detalle lo absurdo de algunas excusas de los invitados. Han tenido tiempo para no aceptar la invitación si tenían compromisos adquiridos o para posponer estos compromisos. El aviso a los invitados es lacónico: «¡Venid...!».

A veces se ha querido ver en estos detalles de la cena y en la figura del criado que recuerda la invitación algunos elementos alegóricos: la cena es el Reino de Dios y el siervo es Cristo, que ha venido a recordar a Israel la invitación que recibieron como pueblo de la alianza. Pero nada indica en el texto que estemos ante una alegoría. Estos detalles son elementos literarios de un relato parabólico. En todo caso, el que esté la cena preparada no se puede desligar de la realidad de la proclamación del Reino de Dios y de su realización en la comunidad de seguidores de Jesús.

4.3. Los primeros invitados rechazan la invitación

Lc, antes de dar un repaso a las excusas que presentan los invitados a la cena, anota que todos «a una» (*apo mias*) se habían puesto de

acuerdo para rechazar la invitación. Esta expresión es propia de este texto evangélico. La postura unánime de oposición a la invitación refleja la oposición, también unánime, que Pablo y otros compañeros están encontrando de parte de judíos y no judíos en sus actividades evangelizadoras (Hch 17,5; 19,29).

Las tres excusas que siguen son sólo unos ejemplos del gran rechazo de los judíos a aceptar la invitación de Jesús. Son explicaciones de por qué los fariseos no han entrado por el camino de Jesús.

La forma redaccional de las dos primeras excusas es casi idéntica; esto demuestra que son tipos de excusa, con un valor universal:

«He comprado un campo y tengo que ir a verlo; te ruego me dispenses»

«He comprado cinco yuntas de bueyes y voy a probarlas; te ruego me dispenses».

La tercera excusa tiene una redacción distinta. Probablemente no figuraba en el documento Q. Lc la ha incorporado porque quería reflejar el problema que en las primeras comunidades podían tener las personas casadas para emprender el camino evangelizador.

Algunos comentaristas, partiendo de que este v. 20 es propio de Lc y comparándolo con otros textos del mismo evangelista que incluye a la mujer entre lo que hay que abandonar para seguir a Jesús (Lc 14,16 y 18,20), interpretan que el estar una persona casada podía impedir la total libertad del misionero. Esta idea estaría en consonancia con las de Pablo expresadas en 1 Co 7,29-31 y con algunas frases de los evangelios (eunucos por el Reino).

Nos resulta algo extraño atribuir a Lc tal interpretación, cuando este evangelista es de los que más valora la presencia de las mujeres tanto en la actividad evangelizadora de Jesús como en la de los otros apóstoles y en la evangelización en general. Además, en las comunidades primeras encontramos matrimonios, y a veces mujeres solas, participando de la labor misionera de las comunidades. I. Gómez Acebo interpreta esta excusa del casamiento: da por supuesto que las mujeres no estaban convidadas, «una costumbre que se había roto en algunos lugares del Imperio..., pero esta apertura... iba acompañada de críticas de los elementos conservadores de la sociedad, entre los que se encontrarían los fariseos, oyentes de esta parábola» (*o.c.*, págs. 413-414).

4.4. Los segundos invitados proceden de calles y plazas

La redacción de estos versículos parece ser propia de Lc. En Mt falta este grupo de invitados. Dos datos de esta convocatoria llaman la atención: la decisión airada del «dueño de la casa» (*oikodespotes*) y las categorías sociales de los nuevos invitados: pobres, lisiados, cojos y ciegos.

La ira del dueño de la casa hay que entenderla como elemento parabólico. Lc no está pensando ni en Jesús ni en el Padre. El mismo evangelista proporciona un detalle redaccional que nos ayuda a interpretar el v. 21. El que recibe el recado del siervo es el «señor» (*kyrios*); pero el que se encoleriza y da la nueva orden de buscar invitados es el «dueño de la casa» (*oikodespotes*).

Da la impresión de que Lc ha colocado los dos nombres: señor-dueño de la casa, en aposición gramatical, para evitar que los lectores relacionen al dueño encolerizado con el *kyrios*. Recordemos que este título de "señor" se aplicaba ya a Jesús resucitado cuando Lc redacta su evangelio, si bien no siempre que se emplea este *substantivo* en Lc se esté refiriendo al Resucitado.

Estos grupos de nuevos invitados vivían en las calles; su situación social no les obligaba necesariamente a vivir fuera de la ciudad. Son ciudadanos necesitados de la ayuda de los demás conciudadanos.

Algunos comentarios dan a esta parábola una dimensión escatológica. Uno de los apoyos de esta explicación se encuentra en unos textos del Qumrán, que excluyen a estos grupos sociales del combate escatológico y del banquete que le seguía. En el banquete escatológico del Reino de los cielos estas clases sociales ocupan los puestos vacíos de los invitados de primera hora que, según esta explicación escatológica, serían los cumplidores de las leyes de Israel.

Es difícil aceptar esta explicación en el evangelio de Lc. Este evangelista subraya la preferencia de Jesús por estas clases sociales; son las personas a las que recomienda invitar (Lc 14,13). Es el grupo preferido de Jesús. Más que buscar para esta parábola una dimensión escatológica del final de los tiempos, tenemos que ver en ella una nueva explicación de por qué los judíos no han entrado en masa en la comunidad de Jesús.

4.5. Los terceros invitados proceden de caminos y cercas

Este grupo se localiza fuera de la ciudad. Son personas que se encuentran de paso, por los caminos, o trabajando en huertos y jardines protegidos por una cerca (*fragmos*).

Algunos ven simbolizado en este grupo al mundo no judío. La referencia a los caminos y cercas aludiría a la misión itinerante de los evangelizadores. Puede ser. Sin embargo, la idea de Lc es que la invitación a la cena es universal. Sólo los de la escuela farisaica (la sinagoga) se excluyen a sí mismos de la cena por intereses propios.

En la invitación a este grupo hay una frase que durante siglos ha ofrecido dificultades en su interpretación. La orden que da el señor al siervo para que obligue a entrar a estas personas. El famoso "*compelle intrare*" con el que la iglesia romana ha pretendido, a partir de S. Agustín, justificar en tiempos pasados la imposición forzosa de la creencia católica. Este grupo no es invitado, sino "obligado".

Se han dado múltiples explicaciones. (Véase el comentario a Lucas de F. Bovon, pgs. 625-630.) La frase ahí está. Se da de bruces con las ofertas que, según el evangelista, hace Jesús: «Si quieres...». Algunos opinan que esta frase no hay que interpretarla al pie de la letra; Dios o Jesús no pueden obligar a aceptar su mensaje. Otros creen que, dado que estas palabras faltan en el paralelo de Mt, hay que interpretarlas como insertadas por alguna comunidad primitiva y que reflejan alguna situación concreta de la misma. Finalmente J. Jeremias propone que esta obligación no se refiere a la aceptación del mensaje sino a la obligación que tienen los misioneros de anunciarlo (véase B. Rigaux, *o.c.*, pgs. 185-186).

Yo me pregunto por qué no podemos interpretar estas dos palabras como un elemento literario de la parábola que refleja el interés y la preocupación del dueño de la casa por salirse con la suya. Lc no está escribiendo un tratado de teología sobre la libertad o la obligación de aceptar el mensaje de Jesús, sino que expone los motivos que han podido tener los judíos para no aceptarlo.

Por esta expresión y por interpretar la parábola como alegoría, se nos han ido escapando enseñanzas evangélicas que Lc ha incluido, completando su tema principal. En la cena de la parábola se abren las puertas a los pobres y marginados; el hombre rico ha sido despreciado por los de su clase. Refleja un cambio radical de valores en

la evangelización del Reino de Dios. La comunidad de los creyentes es la que, en la práctica, marca este cambio social. Los judíos de la sinagoga rechazan la invitación a la comida porque para ellos supondría un desdoro social.

4.6. Conclusión

Lc termina su enseñanza dando una respuesta a sus hipotéticos lectores u oyentes. Se dirige a ellos con el pronombre de segunda persona del plural. Remacha la explicación de por qué los judíos en general no han querido formar parte de la comunidad cristiana.

5. La comunidad de creyentes en camino de misión (14,25 - 17,10)

Dos notas redaccionales enmarcan esta nueva catequesis de Lc: «Caminaba Jesús acompañado de mucha gente» (14,25); y «De camino a Jerusalén» (17,11). En un rápido repaso del material que Lc ha agrupado en esta sección nos damos cuenta de que predomina una enseñanza: cómo es una comunidad de creyentes en el viaje a Jerusalén.

Frente a los obstáculos que impiden a los representantes de la sinagoga caminar con Jesús, el evangelista propone ahora los rasgos reales o idealizados de los que forman las comunidades conocidas por él y por tanto siguen el camino.

Según Lc, seguir a Jesús en el camino de misión supone una serie de renuncias (14,25-35), requiere una actitud básica de preocupación o búsqueda de cosas perdidas para incorporarlas al camino mediante el amor y la misericordia (15,1-32); exige responsabilidad y fidelidad en las tareas comunitarias y de modo especial se destaca que esta responsabilidad en la comunidad debe ser ante todo una actitud de servicio (16,1 - 17,10).

Estas enseñanzas van dirigidas a un grupo; predomina en ellas el uso del pronombre personal de segunda plural (14,28.33; 15,4.7.10; 16,9.15; 17,7.10) o se dirigen a: mucha gente (14,25), a los discípulos (16,1; 17,1). Son grupos que forman la comunidad de Jesús.

Gran parte del material de esta catequesis es propio de Lc. Algunas de estas instrucciones las encontramos en Mt en el discurso de misión (Lc 14,25-27 = Mt 10,38-39) o en el discurso eclesiástico (Lc

15,4-7 = Mt 18,12-14; Lc 17,1-4 = Mt 18,6.7-15). Otros textos de Lc están recogidos por Mt en distintos contextos. Los estudiaremos en cada caso.

Distribución del contenido de esta catequesis: 5.1. Renuncias para caminar con Jesús (14,25-35). 5.2. Misericordia y preocupación por cosas perdidas (15,1-32). 5.3. Responsabilidad, honestidad y servicio en la comunidad (16,1 – 7,10).

5.1. Renuncias para caminar con Jesús (14,25-35)

[25]Caminaba Jesús acompañado de mucha gente. Entonces se
volvió y les dijo: [26]«Si alguno viene donde mí y no odia a su padre, a
su madre, a su mujer, a sus hijos, a sus hermanos, a sus hermanas
e incluso a sí mismo, no puede ser discípulo mío. [27]El que no car-
gue con su cruz y venga en pos de mí, no puede ser discípulo mío.
[28]«¿Quién de vosotros, si quiere edificar una torre, no se sienta
primero a calcular los gastos y ver si tiene para acabarla? [29]De lo
contrario, si resulta que ha puesto los cimientos de la obra y no ha
podido terminarla, todos los que lo vean se pondrán a burlarse de
él, y dirán: [30]"Éste comenzó a edificar y no pudo terminar".
[31]¿O qué rey, antes de salir contra otro rey, no se sienta a delibe-
rar si con diez mil hombres puede salir al paso del que viene contra
él con veinte mil? [32]Y si no, cuando el otro está todavía lejos, envía
una embajada para negociar condiciones de paz. [33]Pues, de igual
manera, cualquiera de vosotros que no renuncie a todos sus bienes
no puede ser discípulo mío.
[34]«Buena es la sal; mas si también la sal se desvirtúa, ¿con qué
se la sazonará? [35]No es útil ni para la tierra ni para el estercolero;
la tiran fuera. El que tenga oídos para oír, que oiga.»

Leído el texto, las preguntas se agolpan en la mente del lector. Dice el evangelista que mucha gente acompaña a Jesús. De pronto, según el relato de Lc, Jesús se vuelve y les presenta una condición inaceptable si quieren seguir con él: odiar a toda la parentela. Uno piensa: ¿quién querría ser discípulo de Jesús con estas premisas? Parecen palabras puestas en boca de alguien que se opone a que Jesús tenga seguidores. Y, sin embargo, ahí están las frases, puestas en

boca de Jesús, según testimonio de Lc y Mt.

Nos aproximamos al texto. En este caso no tenemos una elaboración propia de Lc. Mt recoge estas mismas frases (Mt 10,37-38), que proceden del documento Q. Lc ha introducido algunas modificaciones y ha prolongado la instrucción original con otra más, que invitan a una reflexión necesaria después de las exigencias duras propuestas.

Distinguimos en esta perícopa dos partes: 1. Renuncia a las personas queridas. 2. Renuncia a todos los bienes.

1. Renuncia a las personas queridas

Esta primera parte tiene su paralelo en Mt 10,37-38, es decir, en el discurso apostólico. El marco coincide en los dos evangelistas: el camino de misión. Son unas palabras de Jesús que, para entenderlas bien, hay que relacionarlas con el contexto en que van situadas. En este caso la comparación de las dos versiones de las palabras de Jesús nos puede ayudar a entender estas exigencias. Nos interesa especialmente la versión de Lc. Por eso mantengo el orden de las frases de Lc en la columna de la derecha. En la izquierda está la versión de Mt con el orden alterado.

Mt 10,37-38	*Lc 14,25-27*
	Caminaba Jesús acompañado de mucha gente. Entonces se volvió y les dijo:
a) El que ama a su padre o a su madre más que a mí, no es digno de mí;	a) Si alguno viene donde mí, y no odia a su padre, a su madre,
b) el que ama a su hijo o a su hija más que a mí, no es digno de mí.	b) a su mujer, a sus hijos, a sus hermanos y hermanas
c) El que encuentre su vida, la perderá; y el que pierda su vida por mí, la encontrará.	c) e incluso a sí mismo, no puede ser discípulo mío.
d) El que no toma su cruz y me siga, no es digno de mí.	d) El que no cargue con su cruz y venga en pos de mí, no puede ser discípulo mío.

Lc ha colocado una breve introducción al texto de las renuncias. Sitúa la escena en el camino. Mucha gente acompaña a Jesús. Da la impresión de que el evangelista quiere cortar el entusiasmo del gentío poniéndoles ante los ojos exigencias duras para este camino.

Las renuncias son tres: a los padres; al resto de familiares; a la propia vida. Se completan con una actitud positiva: tomar la cruz y seguir a Jesús.

Antes de comentar cada una de las renuncias conviene que caigamos en la cuenta de dos cosas. La primera: que lo que en Mt es "ser digno de Jesús" en Lc equivale a "ser discípulo de Jesús". La segunda: que el texto de Mt tiene una distribución en tres miembros, que se cierra con la misma frase: «no es digno de mí». Lc no ha mantenido el equilibrio literario. Advertimos influencias de otros *logia*. Nos hemos de limitar, en este comentario, al texto tal como lo hemos recibido.

Por lo que respecta al "odio" a los padres, hermanos, etc., Mt no habla de odiar, sino de "amar más" (*filein hyper*: "querer por encima de") al padre y a la madre. Entre las dos versiones, la de Lc está considerada como la más primitiva y la de Mt más tardía y más suavizada en su exigencia.

Hay quien lee la frase de Lc como una paradoja para llamar la atención del lector o del oyente. O bien interpreta que este odio no es odio psicológico, sino que coloca a los seres más queridos (padre y madre) en un plano inferior a los deberes del discipulado.

De todos modos, el texto de Lc produce un primer efecto de repulsa. No deja a ningún miembro de la familia fuera de este "odio", ni a la esposa, ni siquiera a la propia vida de uno.

Para entender algo estas renuncias hay que situarlas en su contexto literario e histórico. El contexto literario es el de la evangelización. Quien se decide a caminar con Jesús debe aceptar unas renuncias, unas separaciones de personas queridas, en función de su tarea evangelizadora. En el contexto histórico hemos de entenderlas desde la dificultad de los itinerarios por las distancias y los posibles peligros para la vida de los misioneros. Algo tan mal visto socialmente como abandonar a la propia familia y arrostrar graves peligros para su propia vida por la evangelización itinerante de los primeros tiempos, tenía que ser apoyado por unas palabras del mismo Jesús, que valoraran estas duras renuncias.

Aun así queda en el aire la pregunta: ¿Por qué Lc mantiene el verbo “odiar” (*miseo*) y no lo ha suavizado, como ha hecho Mt? ¿Porque así lo recogió en alguna de las comunidades que las mantenían como palabras auténticas de Jesús? Opino que el texto original y que se remontaba a Jesús contenía el verbo “odiar”, pero no con el sentido fuerte que le damos nosotros, sino con el débil, tal como lo emplea el hebreo del AT.

Es un recurso de la sintaxis hebrea para indicar el comparativo entre dos personas o cosas que uno ama/odia. En Gn 29,31 leemos que Lía era aborrecida, odiada, por Jacob, quien amaba, prefería, a Raquel. En las traducciones de estos textos hebreos se evita el verbo “odiar” y se traduce por “no amaba”, “amaba menos”. En Dt 21,15-17 se presenta el caso de un varón que tiene dos mujeres: una amada y otra odiada, aborrecida, para indicar que prefiere a una sobre la otra. En Mal 1,2-3 leemos un texto que cita Rm 9,13: «Amé a Jacob y odié a Esaú», con el sentido de que Dios amó menos a Esaú. Estas construcciones con valor comparativo son frecuentes en los salmos. Mt lo entendió así y, para dejar más claras las palabras de Jesús, cambió el odiar por “amar más que”. En esta línea hay que interpretar el texto de Lc.

Llama la atención que entre los familiares a los que hay que renunciar el texto nombre expresamente a la esposa, y que lo haga este evangelista que valora tanto la presencia de mujeres en la tarea evangelizadora no sólo a título individual, sino en unión con sus maridos (véase Hch 18,2.18.26, completado con Hch 9,36; Rm 16,3; 1 Co 16,19; 2 Tm 4,19; etc.). Lc constata que la evangelización itinerante imponía renuncias a cosas muy queridas.

La frase “odiar incluso a sí mismo” (literalmente: “odiar hasta su alma”) nos evoca un texto del cuarto evangelio, que está relacionado con el seguimiento de Jesús: «El que ama su vida, la pierde; y el que odia su vida en este mundo, la guardará para una vida eterna. Si alguno me sirve, que me siga, y donde yo esté, allí estará también mi servidor» (Jn 12,25-26). El texto de Jn indica que estos niveles de renuncias por el seguimiento de Jesús y el anuncio del Evangelio estaban presentes en las primeras comunidades. Más que considerarlos como unos planteamientos teóricos de renuncias, hay que leerlas como constataciones de las realidades duras de los misioneros. Los catequistas de la comunidad buscaban su fundamento en palabras de Jesús.

Termina esta primera parte de renuncias con una frase que las resume: llevar la propia cruz y seguir a Jesús. Lc ya ha recogido este *logion* en 9,23-24, dentro de un contexto de la afirmación de la identidad de Jesús.

2. Renuncia a todos los bienes

En la enumeración de las renuncias Jesús repite por dos veces que el que no las acepta «no puede ser discípulo mío». En el breve fragmento que va a continuación se incluye una reflexión doble que repite la misma frase: el que no renuncia a todos sus bienes «no puede ser discípulo mío». Hay, pues, unidad literaria y temática entre los vv. 25-27 y 28-33. Sigue el tema de las renuncias, que ahora recae sobre los bienes materiales. El conjunto de estos versículos debió tener en un principio una estructura compuesta por tres estrofas; cada una marcaba un nivel de renuncias:

a) Si alguno viene donde mí y no odia padre, madre...
no puede ser discípulo mío.
b) Si alguno viene donde mí y no lleva su cruz...
no puede ser discípulo mío.
c) Si alguno (viene) y no renuncia a todos sus bienes,
no puede ser discípulo mío.

Lc ha insertado entre la segunda y tercera estrofa una reflexión. Es como si pidiera tiempo ante las renuncias requeridas para ser discípulo de Jesús. Uno se imagina que, con la presentación tan dura de las primeras, el evangelista le pide al lector que se lo piense bien. Además, la tercera renuncia puede suponer para algunos mayor dureza que las anteriores, al tratarse del desprendimiento de todos sus bienes.

Lc sugiere esta reflexión presentando dos ejemplos de sabiduría práctica, inspirados quizás en Pr 24,3-6. Los dos ejemplos tienen la misma estructura:

a) empiezan con una pregunta, que invita a la reflexión;
b) plantean el tema;
c) exponen las posibles salidas.

2.1. Primer ejemplo de reflexión: la construcción de una torre.

La pregunta va dirigida a "vosotros", a los que se supone que van acompañando a Jesús en su subida a Jerusalén.

Se plantea el tema como un caso hipotético: uno quiere edificar una torre de cierta envergadura, pues debe llevar cimentación. Esa persona ha de tomarse un tiempo de reflexión antes de emprender la obra; debe calcular sus posibilidades y los riesgos. Interesa no sólo empezar (poner los cimientos), sino terminar lo empezado. El fracaso en la ejecución de la obra llevará aparejada la burla y el descrédito: «éste no fue capaz de terminar lo que empezó».

No hay salidas explícitas. Se supone que si esta persona tiene posibilidades, seguirá adelante; de lo contrario no iniciará la obra.

La aplicación es clara: para ser discípulo de Jesús hay que reflexionar y medir las propias fuerzas. No vale el entusiasmo inicial. Lc debía tener experiencia del entusiasmo inicial de algunos creyentes, que se desanimaban pronto ante las dificultades que iban encontrando para seguir adelante en el camino de misión, y de modo especial aceptar la renuncia a todos los bienes materiales.

Parece que los entusiasmos por seguir a Jesús, los cambios, las conversiones repentinas, etc. no encajan, según este evangelista, en las instrucciones de Jesús. Puede ser que Lc tenga presente la retirada de Juan Marcos a mitad de la misión de Pablo y Bernabé en Perge de Panfilia (ver Hch 13,13 y 15,38-40) o la actitud de Pablo en el momento de su conversión. Pablo se tomó un tiempo largo antes de decidirse a seguir a Jesús con todas las consecuencias: «Cuando Aquel que me separó desde el seno de mi madre y me llamó por su gracia, tuvo a bien revelar en mí a su Hijo, para que le anunciase entre los gentiles, al punto, sin pedir consejo a hombre alguno, ni subir a Jerusalén donde los apóstoles anteriores a mí, me fui a Arabia, de donde volví a Damasco. Al cabo de tres años, subí a Jerusalén para conocer a Cefas, y permanecí quince días en su compañía» (Ga 1,15-18; véase también Hch 9,1-20).

2.2. Segundo ejemplo de reflexión: una actividad de guerra.

Ahora el que se sienta a reflexionar es el rey, alguien cuya acción repercute en otras personas y en unos bienes que hay que defender. Si no se pueden defender los bienes y las personas mediante un en-

frentamiento con un ejército superior en número, habrá que buscar otros arreglos para salvaguardar los propios intereses.

Resulta llamativo que la invitación a reflexionar sobre si uno se ve con fuerzas para ser discípulo de Jesús se ejemplarice con una acción bélica. Si, como en el ejemplo anterior, uno encuentra cierta relación con el compromiso de seguir a Jesús (terminar el edificio proyectado), en este segundo ejemplo resulta difícil encontrar esta relación. Es un ejemplo tomado de la vida social de la época, en la que estaban a la orden del día los enfrentamientos bélicos.

Los ejemplos reciben en Lc una enseñanza concreta: la renuncia a todos los bienes para ser discípulo de Jesús. De los ejemplos propuestos no se deduce que para terminar el proyecto de la torre o evitar la guerra haya que renunciar a todos los bienes como condición imprescindible. En otros textos de este evangelio se propone el desprendimiento de los bienes como algo que acompaña al proyecto de Jesús (12,33 y 18,22). Pero en ninguno de estos textos se pide el desprendimiento de los bienes como fruto de una reflexión para ser discípulo. Se pide esta renuncia para dar un nuevo valor al uso de los bienes en la comunidad de Jesús.

Esta desconexión entre la enseñanza del v. 33 y los dos ejemplos prácticos me lleva a pensar que las tres renuncias hay que explicarlas desde la misma frase: «no puede ser discípulo mío». Y me atrevería a decir que Lc no señala unas condiciones indispensables para ser discípulo, sino que está describiendo lo que en realidad es un discípulo de Jesús al que el seguimiento fiel le impone a veces las renuncias y la reflexión tranquila.

2.3. La sal como metáfora.

La enseñanza sobre las renuncias se cierra con la aplicación de la metáfora de la sal. Lc establece la comparación entre el discípulo que tiene ilusión por seguir a Jesús, pero no acepta las renuncias, y las propiedades de la sal.

El *logion* de la sal lo encontramos también en Mt 5,13 y Mc 9,15. La fuente es el documento Q. Cada evangelista le ha asignado un contexto distinto. El de Lc es, quizás, el más adecuado y el que se da por supuesto que tenía en la fuente, pues es una metáfora que se aplica al discipulado.

En el *logion* encontramos estas afirmaciones:

- La sal es buena; tiene propiedades útiles.
- La sal puede perder sus propiedades; volverse insípida.
- Si la sal ha perdido sus propiedades, no vale para lo que servía.
- Hay que ver qué se hace con ella.

a. Propiedades de la sal. Algunos textos bíblicos nombran la sal destacando alguna de sus propiedades. En el AT la sal sazona los alimentos ofrecidos en sacrificio para afianzar la alianza (Lv 2,3). En el NT su uso es metafórico: sazona las relaciones humanas, es decir, les da "sabiduría" (sabor): Mc 9,50; Col 4,76. Si al discípulo de Jesús le falta la sal, se vuelve insípido, su vida no tiene sazón, no sabe a nada. En este contexto del camino de evangelización, la falta de sal hace que el mensaje y su anuncio sean "sosos", sin ninguna utilidad.

b. La sal puede perder sus propiedades; se "torna insípida" (*moranthe*). Este verbo *moraino* lo aplica Pablo en Rm 1,22 a unos hombres que «jactándose de sabios, se volvieron necios» (*emoranthesan*); y en 1 Co 1,20 en un contexto similar: «¿Dónde está el sabio...? ¿Acaso no entonteció (*emoranen*) Dios la sabiduría del mundo?». El verbo que indica que la sal pierde su propiedad es el mismo que indica que unas personas pierden sabiduría. La sal era una metáfora para expresar la sabiduría. El discípulo con sal es el sabio; el sin sal es tonto, no tiene ninguna cualidad para la evangelización. Y según Rm 1,22 el "soso/necio" trastoca, confunde el mensaje.

¿Qué ocurre si la sal pierde sus propiedades? El *logion* enumera unos destinos que pudo tener la sal cuando aún no se había desvirtuado. Ahora los enumera como destinos para los que no sirve: ni para la tierra ni para el estercolero. Esto indica que la sal era útil para la tierra y para el estercolero. La sal, por tanto, tenía unos usos agrícolas: se echaba al estiércol para potenciar el abono de la tierra. En nuestra cultura sabemos que echar sal a la tierra es contraproducente, pues la esteriliza. Si se echaba previamente al abono, podía potenciar su fuerza; en este sentido sería beneficiosa. Son experiencias difíciles de entender en nuestra cultura.

Suponiendo estos usos de la sal, podíamos entender la frase gramatical: "ni para la tierra ni para el estercolero" como una endíadis: "no sirve para abonar la tierra ni siquiera mezclada con el estiércol".

La enseñanza es clara: el discípulo de Jesús debe mantener el entusiasmo y llevar la enseñanza del Maestro con sabiduría y sazón. Si no es así, el discípulo se convierte en un ser necio y soso.

5.2. Misericordia y preocupación por cosas perdidas (15,1-32)

El cap. 15 ha recibido siempre una atención especial de parte de los comentaristas. Unos lo consideran como la parte central de este evangelio; otros descubren en él la quintaesencia de la enseñanza del evangelista. Para algunos es el capítulo de la misericordia de Dios o una convocatoria emotiva al arrepentimiento. No en vano, estas parábolas, sobre todo la de la oveja perdida y la del hijo perdido, han ofrecido abundante material a los predicadores y tratadistas espirituales para orientar a las personas a una *metanoia* o sincera conversión.

Nosotros tenemos que leer este capítulo, y sobre todo sus parábolas, dentro del amplio contexto del que forman parte. Una vez tratadas las renuncias, Lc presenta unas actitudes positivas de la comunidad en camino con Jesús. La primera de estas actitudes la desarrolla mediante tres parábolas.

Nos aproximamos al texto y en una visión general descubrimos la disposición del material catequético: 5.2.1. Introducción al bloque literario (15,1-3). 5.2.2. Parábola del pastor que pierde y recupera una de sus cien ovejas (15,4-7). 5.2.3. Parábola de la mujer que pierde y recupera una de sus cien dracmas (15,8-10). 5.2.4. Parábola del padre que pierde y recupera a uno de sus hijos (15,11-32).

El acento no deberíamos ponerlo en la cosa perdida, sino en los sujetos que pierden algo, que forma parte de un conjunto. Si enfocamos la parábola sólo desde la cosa perdida, desvirtuamos su interpretación y la desviamos de su valor comunitario, y nos sentimos proclives a interpretar el mensaje como llamadas a la conversión o al arrepentimiento.

La primera parábola la trae también Mt 18,12-14. Las otras dos son propias de Lc. Todo el conjunto del cap. 15 hay que considerarlo como una elaboración de Lc, quizás en su primera redacción (L o Protolucas). No podemos aislar las parábolas del contexto en que el autor las ha situado.

5.2.1. Introducción al bloque literario (15,1-3)

**15 [1]Todos los publicanos y los pecadores se acercaban a él
para oírle. [2]Los fariseos y los escribas murmuraban, diciendo: «Éste acoge a los pecadores y come con ellos.» [3]Entonces les dijo esta parábola:**

La introducción es propia de Lc. Algunas expresiones se encuentran en otros relatos de este evangelista, por ejemplo, en la introducción a las discusiones entre Jesús y los escribas y fariseos (5,30). Aunque aquí no se trata de una controversia, sin embargo estas frases nos dan las pautas para interpretar correctamente las parábolas.

Las tres parábolas tienen el mismo público. En el inicio de la sección, Lc ha dicho que camina con Jesús mucha gente en esta subida a Jerusalén (14,25). Ahora anota que son dos grupos: uno formado por los publicanos y pecadores, que se acercan para oír a Jesús, y otro formado por los fariseos y escribas, que le critican.

Los publicanos eran personas socialmente despreciadas, porque su trabajo consistía en recaudar los impuestos para Roma; los pecadores son los que no observaban escrupulosamente las prescripciones legales del judaísmo. Los fariseos y escribas eran todo lo contrario: observantes de las normas religiosas judías. Dos grupos que caminan con Jesús: los pecadores y los justos. Los primeros tienen una buena actitud de escucha; los segundos están presentados por Lc como defensores de la ortodoxia legal, que prohibía sentarse a la mesa con personas pecadoras.

Es interesante subrayar el asunto por el que critican a Jesús y que da pie a las parábolas: «acoge a los pecadores y come con ellos».

Si esta catequesis desarrolla la idea de la comunidad en camino con Jesús, nos preguntamos qué enseñanza específica quiere transmitir Lc con estas parábolas a sus primeros lectores. Y creemos que la enseñanza es clara: todos pueden ir con Jesús en su camino; todos son acogidos por él y todos comen juntos.

Los dos verbos que describen la actitud de Jesús son "acoger" y "comer con". El verbo de la acogida (*prosdechomai*) lo emplea también Pablo repetidas veces. El verbo "comer con" (*synesthio/synfagomai*), lo usa Lc en Hch 10,41 como descripción de la relación familiar de los discípulos con Jesús: «nosotros que comimos con

(*synefagomen)* él; en 11,3, en un contexto muy parecido al del evangelio: los hermanos de la comunidad de Jerusalén critican a Pedro y le reprochan el que «tú has entrado en casa de incircuncisos (en casa de Cornelio) y has comido con ellos (*synefages)*».

Desde el vocabulario podemos intuir la lección que pretende explicar Lc a sus lectores. Una comunidad de Jesús debe acoger a todos, de modo especial a publicanos y pecadores (los "incircuncisos" de Hch 11,3) y comer con ellos. En el trasfondo de esta catequesis Lc anima a las comunidades a que acojan a todos y coman con todos. Y que los que tienen alguna responsabilidad en la comunidad deben preocuparse por recuperar lo que se hubiera perdido.

5.2.2. Parábola del pastor que pierde y encuentra una de sus cien ovejas (15,4-7)

[4]«¿Quién de vosotros, si tiene cien ovejas y pierde una de ellas, no deja las noventa y nueve en la estepa y va a buscar la que se perdió, hasta que la encuentra? [5]Y cuando la encuentra, se la pone muy contento sobre los hombros. [6]Luego, al llegar a casa, convoca a los amigos y vecinos, y les dice: "Alegraos conmigo, porque he hallado la oveja que se me había perdido". [7]Os digo que, de igual modo, habrá más alegría en el cielo por un solo pecador que se convierta que por noventa y nueve justos que no tengan necesidad de conversión.

El tema de la oveja perdida tiene precedentes en el AT. Normalmente en los comentarios se acude al cap. 34 del libro del profeta EVANGELIO DE LUCAS, donde se aprecian unos rasgos que en Lc están más acentuados. El texto de EVANGELIO DE LUCAS habla del pueblo de Israel simbolizado por las ovejas, mal atendido por sus pastores. Yahvé a éstos los aparta y se constituye él mismo como pastor. En este contexto, cuando una oveja se pierde, dice: «Yo mismo apacentaré mis ovejas y yo las llevaré a reposar, oráculo del Señor Yahvé. Buscaré la oveja perdida, haré volver a la descarriada, curaré a la herida, confortaré a la enferma...» (Ez 34,15-16).

La parábola la han tomado Mt y Lc de la fuente común. Cada uno la ha narrado a su estilo y le ha dado una connotación diversa. Mt 18,12-14 la ha insertado en el discurso eclesiológico, la aplica a la pérdida de «uno solo de estos pequeños» en la comunidad y la

antepone inmediatamente al perdón entre hermanos. El *Evangelio de Tomás* también ha tomado la narración parabólica, pero su relato dista mucho del de Mt y Lc.

En Lc el contexto es también comunitario, si bien se trata de una comunidad en camino de misión. La parábola marca una conducta de los evangelizadores que se ha de caracterizar por la acogida de publicanos y pecadores y comer con ellos, como hacía Jesús.

La estructura narrativa es sencilla y coincide con la de la dracma perdida. Son dos parábolas gemelas: a) Una pregunta introductoria del tema: lo que se ha perdido; b) relato de búsqueda y encuentro; c) celebración colectiva del encuentro; d) aplicación de la enseñanza.

La pregunta introductoria plantea una realidad, que ya ha ocurrido, desde una hipótesis que describe un comportamiento evidente. La respuesta, por tanto, es afirmativa. La pregunta no pasa de ser un recurso literario para presentar el hecho: a uno se le pierde una oveja de las cien que tiene; deja las noventa y nueve en el desierto y busca a la perdida hasta que la encuentra.

Lo que le interesa al redactor de la parábola es lo que ocurre cuando ya la ha encontrado. Se produce un cambio de comportamiento en el pastor que Lc refleja sintácticamente: el encuentro lo expresa mediante una forma verbal secundaria, un participio (*euron*, "encontrándola"). La parábola no describe la búsqueda de la oveja, sino la celebración de haberla encontrado, que expresa por formas verbales primarias, como se aprecia en el cuadro siguiente:

a) encontrándola	- la pone sobre sus hombres	- alegrándose
(*euron*: ptc. presente)	- (*epitithesi*: presente indicativo)	(*chairon*: ptc. presente
b) llegando a su casa	- convoca a amigos y vecinos	diciéndoles
(*elthon*: ptc. presente)	(*synkalei*: presente indicativo)	
(*legon*: (ptc. presente)		

La celebración del encuentro tiene dos rasgos: poner a la oveja contento sobre sus hombros y convocar a los amigos y vecinos. Es una pena que no podamos reflejar en nuestras traducciones la construcción de estas dos frases centrales, que tienen ciertamente colorido semita y que Lc ha conservado por fidelidad al mensaje de la parábola.

El mensaje de la parábola no es la búsqueda de la oveja perdida, sino el trato cariñoso con ella y la celebración gozosa de su encuentro en unión de otras personas y en casa.

Entendida así la parábola, son inútiles las preguntas que a veces se plantean en algunos comentarios que pretenden descifrar ciertas alegorías: ¿A quiénes representan las noventa y nueve? ¿Por qué él pastor abandona a las noventa y nueve en el desierto? Estas frases son elementos literarios. La realidad del comportamiento del pastor, del que se deriva la enseñanza pretendida por el evangelista, es la que se expresa por los verbos en tiempos primarios, en este caso presentes de indicativo.

De hecho, en la convocatoria a amigos y vecinos aflora con toda claridad el mensaje: «alegraos, porque he hallado la oveja que se había perdido». No hay mensaje de conversión ni de arrepentimiento, sino sólo de encuentro, de trato cariñoso y de celebración. Justo lo que fariseos y escribas reprochan a Jesús, que “acoge” y “come con”.

Lc completa la enseñanza con una elevación a la alegría en el cielo. La alegría por el pecador recuperado es mayor que la que producen los noventa y nueve justos. Este evangelista es el único que trae esta frase como aplicación de la parábola y la repite, con pequeñas variantes, en la siguiente. ¿Qué pretende expresar con ella? Veamos antes la siguiente parábola.

5.2.3. Parábola de la mujer que pierde y recupera una de sus diez dracmas (15,8-10)

8«¿O qué mujer, si tiene diez dracmas y pierde una, no enciende una lámpara y barre la casa y busca cuidadosamente hasta que la encuentra? 9Y cuando la encuentra, convoca a las amigas y vecinas, y les dice: “Alegraos conmigo, porque he hallado la dracma que había perdido”. 10Os digo que, del mismo modo, habrá alegría entre los ángeles de Dios por un solo pecador que se convierta.»

Parábola gemela a la anterior y con la misma estructura: una pregunta que presenta el caso hipotético; una mujer pierde una dracma, enciende la lámpara, barre la casa y busca con cuidado hasta que la encuentra. Todo el afán de la mujer por encontrar la dracma (*una*

peseta en oro) parece desorbitado; tenía que ser algo muy precioso (una moneda-adorno) o muy importante o muy necesario en orden a la subsistencia familiar para que el ama de casa pusiera tanto empeño en encontrarla. Son elementos literarios para dar más relieve a la alegría posterior.

«Y cuando la encuentra...». Es aquí donde hay que descubrir la enseñanza de la parábola expuesta en la actuación de la mujer: convoca a amigas y vecinas y las invita a alegrarse.

En la conclusión hay una pequeña variante respecto de la parábola anterior: la alegría la tienen ahora los ángeles de Dios por un solo pecador que se convierta, sin establecer ningún punto de comparación con las otras cosas no perdidas, o con los "justos" que no necesitan conversión.

¿Qué ha querido enseñar Lc con esta frase repetida en las dos parábolas? Dentro del contexto inmediato habría que interpretarla como una lección dirigida a los escribas y fariseos que reprochan a Jesús que acoja a publicanos y pecadores (personas "perdidas" para la religiosidad judía). Los responsables de la enseñanza sinagogal se consideran justos, no necesitan conversión porque ellos siguen dentro del pueblo de Yahvé. Pero resulta que Dios, con sus mensajeros en la comunidad de Jesús, se alegran y celebran comunitariamente el que uno de estos pecadores, según el judaísmo, se incorpore al camino. Es el fracaso total de la justicia sinagogal.

Pero nos parece que esta aplicación se queda corta. Cuando Lc redacta su evangelio están funcionando ya algunas comunidades con una estructura sencilla: (epíscopos, presbíteros, diáconos, fuertes, débiles, etc.). En algunas comunidades se estaban dando divisiones o agrupaciones, según testimonio de Pablo. En la perspectiva de Lc quizás esta frase esté apuntando a personas que, dentro de la comunidad, se consideran justos en función de su cargo o su responsabilidad, y que no necesitan conversión. Uno piensa que la enseñanza va dirigida a estos responsables y que son quienes deben alegrarse y celebrar las reincorporaciones a la comunidad de personas que se han "perdido" o desorientado por diversas circunstancias.

Consejos de Pablo a las comunidades de Galacia: «Hermanos, si alguno es sorprendido en alguna falta, vosotros, los espirituales, corregidle con espíritu de mansedumbre. ¡Pero cuidado, que también

tú puedes ser tentado! Ayudaos mutuamente a llevar vuestras cargas, y cumplid así la ley de Cristo. Porque si alguno se imagina ser algo, no siendo nada, se engaña a sí mismo. Así que cada cual examine su propia conducta y busque sólo en él motivos para sentirse satisfecho, y no en otros, pues cada uno lleva su propia carga» (Ga 6,1-5; véase también 2 Ts 3,14-15; 2 Tm 2,25; St 5,19-20).

5.2.4. Parábola del padre que pierde y recupera a uno de sus dos hijos (15,11-32)

**11Les contó también lo siguiente: «Un hombre tenía dos hijos.
12El menor de ellos dijo al padre: "Padre, dame la parte de la ha-
cienda que me corresponde". Y él les repartió la hacienda. 13Pocos
días después, el hijo menor lo reunió todo y se marchó a un país
lejano, donde malgastó su hacienda viviendo como un libertino.**

**14«Cuando se lo había gastado todo, sobrevino un hambruna ex-
trema en aquel país y comenzó a pasar necesidad. 15Entonces fue
y se ajustó con uno de los ciudadanos de aquel país, que le envió
a sus fincas a apacentar puercos. 16El muchacho deseaba llenar
su vientre con las algarrobas que comían los puercos, pues nadie
le daba nada. 17Entonces se puso a reflexionar y pensó: "¡Cuántos
jornaleros de mi padre tienen pan en abundancia, mientras que yo
aquí me muero de hambre! 18Me pondré en camino, iré donde mi
padre y le diré: Padre, he pecado contra el cielo y ante ti. 19Ya no
merezco ser llamado hijo tuyo; trátame como a uno de tus jornale-
ros". 20Entonces se avió, partió hacia su padre.**

**«Estando él todavía lejos, lo vio su padre y se conmovió; corrió,
se echó a su cuello y le besó efusivamente. 21El hijo le dijo: "Padre,
he pecado contra el cielo y ante ti. Ya no merezco ser llamado hijo
tuyo". 22Pero el padre dijo a sus siervos: "Daos prisa. Traed el mejor
traje y vestidle; ponedle un anillo en la mano y calzadle unas san-
dalias. 23Traed el novillo cebado, matadlo, y comamos y celebremos
una fiesta, 24porque este hijo mío había muerto y ha vuelto a la vida;
se había perdido y ha sido hallado". Y comenzaron la fiesta.**

**25«Su hijo mayor estaba en el campo. Al volver, cuando se acer-
caba a la casa, oyó la música y las danzas. 26Llamó entonces a uno
de los criados y le preguntó qué era aquello. 27Él respondió: "Es**

que ha vuelto tu hermano, y tu padre ha matado el novillo cebado, porque le ha recobrado sano". [28]Él se irritó y no quería entrar. Salió su padre y le rogó que entrase. [29]Pero él replicó a su padre: "Hace tantos años que te sirvo y jamás dejé de cumplir una orden tuya. Sin embargo, nunca me has dado un cabrito para tener una fiesta con mis amigos. [30]Y ahora que ha venido ese hijo tuyo, que ha devorado tu hacienda con prostitutas, has matado para él el novillo cebado". [31]«Pero él replicó: "Hijo, tú siempre estás conmigo, y todo lo mío es tuyo. [32]Pero convenía celebrar una fiesta y alegrarse, porque este hermano tuyo había muerto y ha vuelto a la vida, se había perdido y ha sido hallado"»

Esta parábola, propia de Lc, es de los textos evangélicos que han impactado y siguen impactando más a los lectores de la Biblia. Impacta por su belleza narrativa y por las mil y una relecturas a que se presta. Es una parábola que se ha desmenuzado en los campos de la exégesis, de la predicación y de la catequesis, y que ha inspirado obras de arte. Es una página de proyección universal.

A nosotros nos interesa estudiar la parábola en el contexto en que la ha encajado el autor y aproximarnos lo más posible a su estructura como texto escrito para descubrir la enseñanza pretendida por el evangelista. Estudiamos el relato siguiendo este esquema: 1. Contexto próximo. 2. Contexto remoto; 3. Estructura narrativa. 4. Personajes. 5. Destinatarios.

1. Contexto próximo

La parábola forma parte de un grupo de tres. Lc la empalma con la de la dracma perdida mediante una expresión muy suya: «Les contó también (*eipen de*) lo siguiente», que emplea 59 veces en el evangelio y 15 en Hechos cuando adjunta un relato de su cosecha a otro u otros que ha tomado del documento Q. Las traducciones no siempre reflejan este matiz del empalme literario, ni muchas veces sería posible, dado el genio de cada idioma. De ahí los analistas de los textos y de sus fuentes deducen que si esta parábola estaba en el documento Q, no iría unida a las dos anteriores. La hipótesis más común es que Lc tomó esta parábola de una fuente que desconocemos.

Con las tres parábolas pretende Lc dar respuesta a las murmuraciones de fariseos y escribas contra Jesús por acoger a los pecadores y comer con ellos. Es el enfoque primero del relato. No podemos olvidar que forma unidad temática con la parábola de la oveja perdida y con la de la dracma perdida, y que estas dos se cierran con la frase que expresa la alegría por algo o alguien que se había perdido y es recuperado. La parábola del hijo no se cierra con este *logion* de Jesús, pero, como veremos, se cierra con otro (v. 32) que contiene la misma idea.

La enseñanza de la parábola, vista en este contexto inmediato, es que los fariseos y escribas están equivocados al enjuiciar la acción de Jesús acogiendo a los pecadores. Dios juzga de modo opuesto a como lo hacen los jefes religiosos de la sinagoga.

2. Contexto remoto

Las tres parábolas van agrupadas en una etapa del camino de Jesús en la que Lc expone las características o actitudes de una comunidad de Jesús que quiera ir con él hacia Jerusalén. Dentro de esta idea general explicita una de estas actitudes: la misericordia y la preocupación por las cosas perdidas y la alegría de ir recuperando e incorporando en el camino lo que se había extraviado.

En este contexto remoto la parábola del hijo perdido la tenemos que leer como una enseñanza sobre la alegría festiva que produce la reincorporación de los hermanos a la fiesta que el padre había preparado en su casa.

3. Estructura narrativa

¿Tenemos aquí dos parábolas o una? Si comparamos la primera parte (vv. 1-24) con la parábola de la oveja perdida vemos que las dos coinciden en el formato. Estos versículos pudieron formar un relato independiente al que Lc le adjuntó por su cuenta la segunda parte (vv. 25-32) por motivos que se nos escapan.

La segunda parte encaja con toda la enseñanza de Lc sobre el comportamiento de los fariseos. Las ideas de Lc contra la ética fari-

sea están patentes en la conclusión de la parábola de la oveja (v. 7) y en la misma introducción al conjunto parabólico (vv. 1-3). Hoy día son pocos los exegetas que propugnan la división del relato en dos parábolas. El contexto próximo y el remoto nos incitan a leer todo el conjunto como una unidad literaria elaborada por Lc.

La parábola tiene el mismo formato básico que las dos anteriores: alguien pierde algo que aprecia; lo busca; lo encuentra y celebra el hallazgo compartiendo su alegría con otras personas.

Lc ha mantenido este sencillo formato en las dos parábolas anteriores para dar respuesta a las críticas de fariseos y escribas. En ellas adivinamos que se está refiriendo a publicanos y pecadores como cosas valiosas a las que se busca. La búsqueda la proyectan los lectores de Lc a Jesús que acoge a publicanos y pecadores y come con ellos, es decir, superando o rompiendo los límites legales de una sociedad judía.

En la parábola del hijo perdido Lc ha pretendido algo más y rompe el formato de las dos anteriores. Parece que el evangelista no ha quedado satisfecho con la enseñanza expuesta en las dos primeras parábolas. Y compone una nueva con el mismo formato básico. Pero quiebra las líneas que trazaban la figura del pastor y de la mujer en la búsqueda de lo perdido.

Al padre no se le pierde el hijo menor. El padre respeta la libre elección de su hijo; asiente en repartir la herencia y en que se vaya. El padre tampoco sale a buscar al hijo ni remueve obstáculos o busca motivaciones para encontrarlo. Deja que los acontecimientos sigan su curso. Cuando el hijo menor decide volver, el padre reacciona con amor efusivo y celebra el regreso del hijo. En esta celebración del regreso Lc vuelve a romper el esquema de las parábolas anteriores e introduce un tercer elemento: la protesta del hijo mayor, que pone en tensión la fiesta. Y es en esta parte donde el evangelista intenta dar respuesta a las críticas de fariseos y escribas.

Precisemos un poco más, de la mano del narrador, los rasgos con que están descritos los personajes de este relato. Tengamos en cuenta que Lc narra una parábola. Hay muchos elementos literarios sin un significado especial. Es en los personajes donde, a mi parecer, ha insertado las líneas de su enseñanza.

4. Personajes

El hijo menor. Pide la parte de la herencia que le corresponde; la recibe y se marcha de casa. Estos datos no encajan bien con las costumbres que conocemos de la época de Jesús y del evangelista. Los padres no solían repartir la herencia por una simple petición de los hijos. El padre de la parábola ha accedido sin ningún problema.

El narrador puntualiza que el hijo menor ha malgastado toda la parte de su herencia en un país extraño y ha estado sometido a situaciones extremas, como ajustarse con un ciudadano del país para pastorear cerdos. Pasa hambre; se alimenta de las algarrobas de los cerdos; nadie le daba nada. Evidentemente el narrador marca con fuerza las tintas negras del cuadro. Le interesa que los lectores comprendan que el hijo ha llegado a una situación límite que provocará un cambio brusco, una "peripecia" (*peripeteia*), recurso literario que ya vimos que Lc lo empleó antes.

El narrador describe el cambio como una reflexión del propio hijo. Compara su situación con la de las personas de la casa de su padre y toma la decisión de volver a la hacienda paterna. Reconoce que cuanto ha hecho es un pecado contra el cielo y contra su padre.

Estas palabras las tenemos que entender en el contexto de las tres parábolas: pecador es el que se ha marchado de la casa de su padre que "el cielo" (= Dios) le había dado por vía natural, la familia. En la introducción a las parábolas Lc nos ha dicho que Jesús acogía a publicanos y pecadores. No se trata, pues, de conversiones o arrepentimientos, sino de alejamientos de la casa del padre por no observar las normas de la hacienda según la mentalidad de fariseos y escribas. El narrador en ningún momento ha puesto en entredicho la conducta del hijo menor. Su conducta ha sido una opción libre en su vida; pero este hijo reconoce en un momento determinado que ha fracasado y vuelve para "ser acogido por el padre y comer con él", como hace Jesús con publicanos y pecadores.

El padre. Es un personaje desconcertante. Rompe los moldes de comportamiento de un padre normal, dueño de una hacienda familiar y con más hijos. Lc subraya los rasgos de este personaje. El padre, además de haber accedido a darle la parte de la herencia que le correspondía, ahora, que ha regresado sin nada, no le reprende ni lo rebaja de condición social.

La descripción de estos momentos y la reacción del padre es emotiva: «Estando todavía lejos, lo vio su padre y se conmovió; corrió, se echó a su cuello y le besó efusivamente». Aquí tenemos, según mi parecer, el mensaje de Lc. Un padre normal habría castigado al hijo libertino y le habría tenido un tiempo sometido a vigilancia antes de perdonarle. Lc quiere resaltar este cambio de valores en la enseñanza de Jesús y también en la enseñanza del camino de misión.

Los otros detalles: prepararle el mejor vestido, ponerle el anillo de incorporación a la familia, calzarlo y mandar preparar una buena comida de fiesta, son complementos del abrazo efusivo del padre. Así el hijo menor queda incorporado con todos sus derechos a la familia. Es aceptado en plan de igualdad, no como un jornalero. De hecho en el encuentro con su padre el hijo omite, por obra de Lc, la frase que había pensado decirle: «trátame como a uno de tus jornaleros».

El padre interviene luego ante las quejas y la postura radical del hijo mayor. En esta escena el personaje del padre mantiene las mismas características con que lo viene describiendo Lc: no obliga, no impone, no acude a la patria potestad, no reprende al hijo mayor por su actitud. Le reconoce que no le ha abandonado, que sigue fiel a la hacienda: «tú siempre estás conmigo y todo lo tuyo es mío». Solamente le explica el motivo de la fiesta y de su alegría: hay que celebrar con todos el que uno de la familia, «este hermano tuyo… ha vuelto a la vida… ha sido hallado».

El hijo mayor. A lo largo del evangelio hemos ido conociendo la ironía con que Lc trata a los personajes que de alguna manera representan a los fariseos y escribas. Ya no nos extraña que aplique al hijo mayor unas características que no despiertan ninguna simpatía en los lectores.

El hijo mayor no se ha enterado del regreso de su hermano, se queda sorprendido al oír la música de la fiesta, y, al conocer el motivo, reacciona de mala manera contra su hermano y contra su mismo padre. Es incapaz de participar en la alegría familiar. En sus quejas, con un lenguaje brusco, compara su comportamiento de hijo obediente con el de su hermano «que ha devorado tu hacienda con prostitutas».

En este personaje Lc encarna al judío que se tenía por justo, obediente a las leyes, sumiso a los preceptos y, por tanto, con derechos adquiridos. Su buena conducta le había creado méritos ante su padre.

5. Destinatarios

Ciertamente, y en primer lugar, Lc está apuntando a la actitud intransigente de fariseos y escribas, que critican a Jesús por acoger a unas personas consideradas socialmente "pecadoras". Ellos, los jefes de las sinagogas, se consideran justos y evitan relacionarse con los "pecadores". Piensan que Jesús tampoco debería relacionarse con ellos.

Además de esta primera referencia de la parábola, Lc puede estar apuntando a otras situaciones más concretas de algunas comunidades que conoce.

Por el mismo Lc tenemos noticias en los Hechos de los Apóstoles de conflictos surgidos en algunas de las primeras comunidades sobre la admisión de no judíos en la comunidad en un plano de igualdad total, según el principio de Pablo: «En Cristo... ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús. Y si sois de Cristo, ya sois descendencia de Abrahán, herederos según la promesa» (Ga 3, 28-29).

Pedro debe justificar ante el grupo de Jerusalén haber admitido en la comunidad a una familia de no judíos (Hch 11,1-18). En este mismo libro se narra el conflicto surgido en la comunidad de Antioquía por la incorporación de no judíos en total igualdad con los judíos antioquenos (Hch 15,1-6). Pablo lo describe con más fuerza en Ga 2,11-21. La parábola iluminaba, desde el ejemplo del mismo Jesús, este carácter universal de las comunidades.

Pero Lc pudo también comprobar que, dentro de la comunidad, en las actuaciones de la vida ordinaria y en sus celebraciones, se daban algunas fricciones entre diversos grupos que ponían en peligro la comunión.

Conocemos por escritos de Pablo alguna de estas tensiones comunitarias entre los que creían conocer bien la enseñanza de Jesús y los que se estaban iniciando en ella: los fuertes y los débiles en la fe. Se podía dar también en algunas comunidades cierta despreocupación por las personas que se "perdían", que se apartaban de la comunidad o que eran rechazadas por los que se creían justos y fieles.

Enseñanza de Pablo: «Acoged al que es débil en la fe sin discutir sus opiniones. Alguien puede cree que tiene derecho a comer de todo, mientras que el débil no come más que verduras. El que come de

todo no debe despreciar al que no come; y el que no come, tampoco debe juzgar al que come, pues Dios también lo ha acogido... Nosotros, los fuertes, debemos sobrellevar las flaquezas de los débiles, y no buscar lo que nos agrada. Que cada uno de nosotros trate de agradar a su prójimo buscando su bien y su madurez en la fe. Pensemos que tampoco Cristo buscó su propio agrado... Por tanto acogeos mutuamente como os acogió Cristo para gloria de Dios. Pues afirmo que Cristo se puso al servicio de los circuncisos para manifestar que Dios es veraz, es decir, para dar cumplimiento a las promesas hechas a los patriarcas, y para que los gentiles alabasen a Dios por su misericordia» (Rm 14,1-3; 15,1-3a.7-9a; ver también Rm 12,3-13).

5.3. Responsabilidad, honestidad y servicio en la comunidad (16,1 - 17,10)

En la tercera parte de las instrucciones sobre las características de una comunidad en camino, Lucas agrupa varias enseñanzas de Jesús. Algunas de ellas parecen colocadas en este contexto artificialmente. El conjunto está formado por dos parábolas seguidas, cada una de tres *logia* sobre temas particulares, y se cierra con una tercera parábola que resume el talante de la comunidad en camino.

Distribuimos todo este material variado según el siguiente esquema, apoyados en el orden con que el evangelista lo ha organizado: 5.3.1. Parábola sobre la buena administración de los bienes (16,1-15). 5.3.2. Tres *logia* de Jesús sobre temas relacionados con la parábola (16,16-18). 5.3.3. Parábola sobre la riqueza y la pobreza (16,19-31). 5.3.4. Tres *logia* de Jesús sobre temas relacionados con la parábola (17,1-6). 5.3.5. Parábola sobre el servicio en la comunidad (17,7-10).

La simple distribución del contenido muestra la artificiosidad de la agrupación de estos materiales. Tendremos que intentar descubrir el hilo conductor de estas enseñanzas. Sabiendo que Lc está dando unas instrucciones a sus lectores de algunas comunidades, las del "ilustre Teófilo", intuimos que el hilo es la actitud de servicio gratuito y generoso en la comunidad.

Los acompañantes de Jesús en su camino le siguen no sólo con teorías o doctrinas, sino con prestación generosa de lo que tienen, empleando sus bienes según las directrices del Maestro de Nazaret.

5.3.1. Parábola sobre la buena administración de los bienes (16,1-15)

**16 [1]Decía también a sus discípulos: «Había un hombre rico
que tenía un administrador a quien acusaron ante él de
malbaratar su hacienda. [2]Un día le llamó y le dijo: "¿Qué oigo decir
de ti? Dame cuenta de tu administración, porque ya no seguirás en
el cargo". [3]Entonces se dijo para sí el administrador: "¿Qué haré
ahora que mi señor me quita la administración? Cavar, no puedo;
mendigar, me da vergüenza. [4]Ya sé lo que voy a hacer, para que
cuando sea destituido del cargo me reciban en sus casas". [5]«Llamó
entonces uno por uno a los deudores de su señor. Dijo al primero:
"¿Cuánto debes a mi señor?" [6]Respondió: "Cien medidas de aceite". Él le dijo: "Toma tu recibo, siéntate en seguida y escribe cincuenta". [7]Después preguntó a otro: "Tú, ¿cuánto debes?" Contestó:
"Cien cargas de trigo". Dícele: "Toma tu recibo y escribe ochenta".
[8]«El señor alabó al administrador injusto porque había obrado
con sagacidad. ¡Y es que los hijos de este mundo son más sagaces
con los de su clase que los hijos de la luz.**

**[9]«Así que os digo: Haceos amigos con el dinero injusto, para que,
cuando llegue a faltar, os reciban en las eternas moradas. [10]El que es
fiel en lo insignificante, lo es también en lo importante; y el que es injusto en lo insignificante, también lo es en lo importante. [11]Entonces,
si no fuisteis fieles en el dinero injusto, ¿quién os confiará el verdadero? [12]Y si no fuisteis fieles con lo ajeno, ¿quién os dará lo vuestro?**

**[13]«Ningún criado puede servir a dos señores, porque aborrecerá
a uno y amará al otro; o bien se dedicará a uno y despreciará al
otro. No podéis servir a Dios y al dinero.»**

**[14]Estaban oyendo todas estas cosas los fariseos, que son amigos
del dinero, y se burlaban de él. [15]Pero él les dijo: «Vosotros os las
dais de justos delante de los hombres, pero Dios os conoce por
dentro; y para Dios es abominable los que los hombres consideran
estimable.»**

Normalmente los comentarios a Lc aceptan la unidad literaria de esta perícopa hasta el v. 13 inclusive; discuten si el v. 9 forma parte de la parábola o hay que adjuntarlo a la aplicación de la misma. Mi opinión es que el v. 9 forma parte de la parábola y que los vv. 14-15 la

aplican a un grupo que “la estaba oyendo” y no se daba por aludido. Parábola y aplicación forman toda la perícopa sobre la administración de los bienes.

Distinguimos estos apartados:

1. El relato parabólico (16,1-9)
2. Aplicación del mensaje a la comunidad (16,10-13)
3. Aplicación del mensaje a los fariseos (16,14-15)

1. El relato parabólico

Es propio de Lc y redactado por él para arropar dos *logia* de Jesús que tomó del documento Q (vv. 10-13) y que encontramos también en Mt: el primero en Mt 25,21.23, y el segundo en Mt 6,24. El evangelista nos pone así en la buena dirección para interpretar el relato parabólico.

Porque hemos de reconocer que el relato es desconcertante. Presenta el parabolista a un administrador infiel al dueño que le ha encomendado sus bienes. El dueño, ante las acusaciones que le están llegando contra el administrador, le pide a éste que le rinda cuentas y le anuncia que ya no podrá seguir en el cargo.

El administrador afronta la nueva situación y reflexiona qué va a hacer al perder su trabajo. No puede ganarse la vida con un trabajo físico; tampoco está decidido a mendigar, porque sería rebajarse socialmente. Dos situaciones que no está dispuesto a aceptar.

En su reflexión encuentra lo que puede hacer: aprovecharse de su cargo de administrador, beneficiar a algunos acreedores de su señor para que “cuando sea destituido, le reciban en sus casas”, probablemente casas de comerciantes que recibían préstamos de su señor rico para sus negocios.

El evangelista describe la solución ideada por el administrador. Narra sólo dos ejemplos. Los lectores pueden suponer que habría más entrevistas del administrador con los acreedores.

Lógicamente tanto el administrador como el acreedor conocían las cantidades adeudadas. Las preguntas nos pueden parecer superfluas. Es un recurso literario del buen redactor para dar así, de forma viva y colorista, la información que necesitan sus lectores. Son ele-

mentos literarios parabólicos sin un significado especial, salvo que son deudas y canjes, y describen la estratagema del administrador.

Las deudas están calculadas con medidas palestinenses; un indicio de la posible fuente en la que se inspiró Lc. La medida de aceite es el *batos* en griego, *efá* en hebreo, medida de capacidad en torno a los cuarenta o cuarenta y cinco litros; el trigo se mide por *koros* ("carga") en griego, *ómer* en hebreo, de unos cuatrocientos cincuenta kilos. En términos redondos el primero debe cuatrocientos o cuatrocientos cincuenta litros de aceite, que quedan reducidos a la mitad; y el segundo debe cuarenta y cinco mil kilos de trigo, que quedan reducidos a treinta y seis mil. La redacción de Lc trasluce cierta complacencia con la astucia del administrador.

La intervención del señor nos sorprende. Después de lo que le ha dicho antes, que le rinda cuentas y de que ya no seguirá en su puesto, ahora lo "alaba" porque ha actuado sagazmente (*fronimos*). Esta sagacidad no tiene sentido peyorativo; quiere decir que ha actuado "inteligentemente". El adverbio *fronimos* deriva del sustantivo *fren*, que significa "inteligencia". El señor reconoce, según Lc, una acción inteligente.

Algunos exegetas se preguntan quién es este señor de la parábola, que reconoce como buena y sensata una acción que le ha perjudicado. Unos ven en él a un amo que debe aceptar este mal menor con tal de librarse del administrador infiel. Otros ven en el señor a Dios que perdona todo. Otros interpretan que aquí el redactor, mediante la alabanza del amo, está subrayando el elemento clave de la parábola, la sagacidad para desembarazarse de una situación difícil que le ha creado el administrador. Otra línea de explicación de esta desconcertante parábola es la que propone la NBJE: la acción del administrador no es injusta ni perjudicial, porque «según la costumbre entonces tolerada en Palestina, el mayordomo tenía derecho a autorizar préstamos de los bienes de su amo y, como no percibía sueldo, a resarcirse aumentando en el recibo la cantidad prestada, para que en el reembolso pudiera beneficiarse de la diferencia como de un excedente que representaba su interés... Su 'injusticia', v. 8, no está, pues, en la reducción de recibos, que no es más que el sacrificio de sus intereses inmediatos,... sino más bien en las malversaciones anteriores que han motivado su despido».

El v. 9 cierra el relato parabólico proponiendo la enseñanza pretendida. Esto queda claro en la misma redacción de la parábola, pues frente a la decisión del amo que alaba la sagacidad del administrador, el evangelista presenta de forma muy clara la enseñanza de Jesús: «Así que os digo». Y la enseñanza es un *logion* conservado en algún documento o tradición oral anterior, que pudo conocer Lc en alguna comunidad palestinense.

En esta enseñanza puesta en boca de Jesús hay una expresión semita que indica su origen primitivo y que muy bien podía ser un recuerdo de las palabras del mismo Jesús. La construcción semita es la designación del dinero como «dinero de la injusticia» (*mamona tes adikias)*, en vez de la construcción griega «dinero injusto» (*mamona adikos*), que emplea a continuación (v. 11). (Encontramos esta misma construcción semita en el v. 8 de este mismo capítulo [«administrador de la injusticia»] y en 18,6 [«juez de la injusticia»], señales del primitivismo de las fuentes que las contenían y que Lc respetó.)

¿Cuál es la enseñanza de la parábola? – «Haceos amigos con el dinero injusto (lit.: de la injusticia)». La frase tiene unas resonancias absurdas y a primera vista nada conformes con el mensaje evangélico. ¿Cuál es el dinero de la injusticia o el dinero injusto? ¿Qué amigos hay que ganarse con él? En una sociedad en la que dominan los valores materiales, esta enseñanza sería bien comprendida: hay que ganarse amigos mediante favores, aunque sea en perjuicio de otras personas.

Como no parece lógico aceptar que tal sea la enseñanza de la parábola, se han buscado otras explicaciones más espiritualizadas: los amigos son los bienaventurados, o el mismo Dios; el dinero injusto es el dinero que uno posee, «porque en el origen de casi todas las fortunas hay alguna injusticia» (BJE, nota a 16,9).

Lc está dirigiendo la enseñanza a un grupo concreto: «a vosotros», es decir, a una comunidad en camino con Jesús. No parece que el sentido obvio y primero de esta frase sea el espiritual, porque Lc en su escrito tiene muy en cuenta los problemas existenciales de las comunidades.

Si el contexto inmediato de la parábola fuera el de la limosna, la explicación sería fácil: ayudar a los necesitados con un dinero a veces mal adquirido. Un dinero injusto que "se blanquea" mediante la distribución y la ayuda desde el amor.

Pero no tenemos la parábola en un contexto de limosna, sino en uno de crear amistad, crear fraternidad y comunión. Lc está apuntando a la vida de la comunidad. Las riquezas o bienes materiales tienen una función social aquí y ahora para remediar el hambre, la desnudez o cualquiera necesidad de los "amigos". Un dinero, que a veces hace que las personas sean ambiciosas, egoístas, y en este sentido es "dinero injusto". Ese dinero puede servir para ganar amigos entre los pobres, ciegos, cojos, etc.; es decir, entre las personas a las que hay que invitar a la mesa, según ha dicho Jesús. Creo que Lc está describiendo los rasgos ideales que luego atribuirá a la comunidad de Jerusalén en Hch 2,42-45 y paralelos.

Desde esta interpretación podemos aclarar también la expresión extraña de la segunda parte de este versículo: «cuando llegue a faltar [el dinero injusto] os reciban en las eternas moradas». ¿Qué son las eternas moradas? ¿Quiénes son los que reciben? Y ¿qué quiere decir «cuando llegue a faltar»?

Ante tales preguntas que suscita este versículo no es extraño que en los comentarios se busque una explicación escatológica: cuando se acabe el dinero injusto, es decir cuando uno muera, los que lo han empleado bien serán recibidos por unos amigos, los del cielo, o los ángeles o el mismo Dios. Como salida a un versículo difícil, no está mal. Pero el evangelista está contemplando las realidades concretas de unas comunidades. La buena administración del dinero injusto tiene que tener un objetivo más existencial y que cuadre mejor con la metáfora del camino del Reino.

Entendido el versículo como referencia a la aportación de parte de los bienes propios para crear amistad y comunión, Lc se está refiriendo a la comunidad. Las «moradas eternas» es una expresión semita que se encuentra en el apócrifo *Testamento de Abrahán* y que designa el lugar de los justos. La comunidad es este lugar de "los justos" o "justificados", como califica Pablo al grupo de creyentes y que se ha mostrado en tiempo actual, el de Pablo y Lucas: «muestra su justicia en el tiempo presente, siendo justo y justificador del que cree en Jesús» (Rm 3,26). Pablo desarrolla la idea de que la justicia de Dios hace justos a todos los "creyentes" en los once primeros capítulos de la carta a los Romanos.

Los amigos de la comunidad, beneficiados por la aportación voluntaria de parte de sus bienes, darán amparo y cobijo cuando a algún hermano creyente le falten los recursos para subsistir.

Creo que la enseñanza de esta parábola de Lc hay que mantenerla en este nivel concreto. El evangelista describe una de las características del caminante con Jesús: colaborar con sus bienes al bien común. Hoy diríamos, con nuestro lenguaje, que Lc enseña a sus lectores el valor social de los bienes temporales.

2. Aplicación del mensaje a la comunidad

Lc aplica el mensaje de la parábola a la comunidad mediante la forma literaria del paralelismo, un recurso para grabar la enseñanza en la memoria. Algunas de las ideas que aparecen en esta aplicación del mensaje se pueden encontrar en otros contextos de Lc, p.e. en 19,17 (parábola de las minas). Véase también Mt 25,21. Pero los contactos literarios tanto con Mt como con otros textos de Lc son tan débiles, y además suenan tanto a un tipo de filosofía popular (ver Si 31,8), que no encontramos razón suficiente para no reconocer que estos versículos son una elaboración propia de Lc o de la enseñanza comunitaria. Un texto de la *Segunda Clemente*, que se cita en relación con estos versículos de Lc, sólo afianzaría el origen comunitario de esta enseñanza[2].

La enseñanza está contenida en tres estrofas y un *logion*.

Estrofa 1ª (v. 10) a – El que es fiel en lo insignificante
b – lo es también en lo importante;
a' – el que es injusto en lo insignificante
b' – también lo es en lo importante

El primer dístico (ab) plantea un principio de sabiduría y experiencia general: la fidelidad que un administrador manifiesta en las cosas pequeñas repercute también en las cosas importantes. El segundo dístico (a'b') opone la fidelidad a la injusticia. La fidelidad debe recorrer toda la gama de lo que uno administra. No importa la cantidad o la cualidad de los bienes administrados. El miembro de la comunidad de Jesús debe ser fiel en todo.

2. El texto de la Segunda Clemente, 8,5 dice: «Pues dice el Señor en el evangelio: Si lo pequeño no lo habéis guardado, lo grande ¿quién es lo dará? Pues os digo que el fiel en lo más pequeño también es fiel en lo mucho.» (*Sinopsis* I, pág. 199).

Según el paralelismo, el administrador fiel (*pistos*) se opone al injusto (*adikos*). Este último adjetivo es el que emplea Lc en todo este contexto para calificar al dinero (*mamona* en arameo). El evangelista indica así que la injusticia va unida al dinero y la fidelidad al buen uso de los bienes que, por lo que ha dicho antes al final de la parábola, consiste en crearse amigos.

Estrofa 2ª (v. 11) a – Si no fuisteis fieles en el dinero injusto,
b – ¿quién os confiará el verdadero?

Está formada por un solo dístico. La primera parte se expresa con una frase hipotética; la segunda, mediante una pregunta que supone respuesta negativa. Este tipo de paralelismo se denomina antitético: la primera parte se opone a la segunda. En nuestro caso la oposición está marcada por la forma interrogativa.

Esta estrofa va concatenada claramente con la anterior mediante el adjetivo "fiel" (*pistos*) y el verbo "confiar", que tiene la misma raíz que el sustantivo (*pisteusei*). Además, en ésta los verbos ya no van en tercera persona, con el carácter de un proverbio universal, sino en segunda del plural ("vosotros"), que los destinatarios de la instrucción. Esto indica claramente que la aplicación va dirigida a los miembros de la comunidad. Además, en estos versos la infidelidad está relacionada con el "dinero injusto" (*mamona adikos*).

Dentro de la figura del paralelismo antitético, lo opuesto al dinero injusto es «lo verdadero» (*to alezinon*). ¿Qué significa aquí este adjetivo sustantivado? Es opinión común que habría que suplir aquí el sustantivo dinero: "dinero verdadero", en oposición al "dinero injusto". Gramaticalmente es lo más lógico. Pero ¿qué es el dinero verdadero? Hay quien lo interpreta como "las riquezas espirituales". Veamos qué dice el texto de Lc. Leamos este dístico en su traducción literal:

a – Si pues en el *mamona* injusto no fuisteis fieles (*pistoi*)
b – el verdadero (*mamona*) ¿quién os fiará (*pisteusei*)?

El sustantivo arameo *mamona*, en la literatura judía, designa las riquezas en general, sin valorar si son buenas o malas. Aquí, frente a un *mamona* injusto, Lc habla de un *mamona* verdadero. El empleo de este arameísmo relaciona directamente la frase con el lenguaje de Jesús. Pero la pregunta sigue: ¿qué es el *mamona* verdadero?

Lc, según mi opinión, se está refiriendo a los bienes de la comunidad de Jesús, no a unos bienes espirituales, que también, sino a todos los bienes de la comunidad, materiales y espirituales. Para administrar los bienes y otros valores de la comunidad se exige fidelidad. A uno que ha sido mal administrador con los dineros de fuera de la comunidad, no se le pueden confiar los de la comunidad. Este dinero, que incluye toda la riqueza de la comunidad, el "tesoro del reino" es "el dinero verdadero", porque crea amistad, fraternidad y comunión, como quedó claro en el final de la parábola.

Estrofa 3ª (v. 12) a – Si no fuisteis fieles con lo ajeno,
b – ¿quién os dará lo vuestro?

Continúa la aplicación del mensaje a la comunidad. Se sigue tratando del dinero; los adjetivos "lo ajeno", "lo vuestro" van en género neutro; se supone que implícitamente conciertan con *mamona*. Esta estrofa aclara algo más la anterior. Sólo un administrador honesto y fiel con lo que es ajeno a la comunidad puede ser designado responsable de lo comunitario.

En este nivel de administrar los bienes comunitarios es como hay que entender estos textos. No se excluye el nivel espiritual, y quizás tampoco esté ausente el escatológico, ni mucho menos la propagación del Evangelio, tesoro de la comunidad. Quizás el evangelista tiene como telón de fondo los componentes idílicos con que presentará la comunidad de Jerusalén, que son componentes materiales (comunión de bienes) y espirituales (enseñanza, oración y celebración) (ver Hch 2,42-44 y paralelos).

Unas frases de Pablo nos pueden precisar algo más estas ideas del evangelista sobre la fidelidad en la administración en general de los bienes comunitarios, en concreto la fidelidad en la propagación de la Buena Noticia: «Lo que se exige a los administradores (*oikonomoi*) es que cada uno sea fiel (*pistos*)» (1 Co 4,2). Y más en concreto la fidelidad y transparencia en la administración de los recursos materiales recogidos en algunas comunidades para llevarlos a la de Jerusalén: «En cuanto a la colecta a favor de los santos, haced también vosotros tal como mandé a las iglesias de Galacia... Cuando me encuentre ahí, enviaré con cartas a los que hayáis considerado dignos, para que lleven a Jerusalén vuestra generosidad. Y si conviene que vaya

también yo, irán conmigo» (1 Co 16,1-.3-4). Tito «aceptó mi ruego... y fue a visitaros por propia iniciativa. Con él enviamos al hermano, cuyo renombre a causa del Evangelio se ha extendido por todas las iglesias. Y no sólo eso, sino que fue designado por elección de todas las iglesias como compañero nuestro de viaje en esta colecta que administramos para la gloria del mismo Señor, y por iniciativa nuestra. Así evitaremos todo motivo de reproche por esta abundante suma que administramos» (2 Co 8, 16-20; véase también Rm 15,25-28 y 2 Tm 6,17-19). Este hermano, designado por elección, al que tanto elogia Pablo, es una persona desconocida. Pudo ser Lucas: esta identificación «parece aún hoy día la más probable» (J. Leal).

El *logion* (v. 13). Procede del documento Q. Mt lo emplea dentro del discurso evangélico. Comparamos las dos versiones:

Mt 6,24	Lc 16,13
a) Nadie puede servir a dos señores,	a) Ningún criado puede servir a dos señores,
b) porque aborrecerá a uno y amará al otro;	b) porque aborrecerá a uno y amará al otro;
c) o bien se dedicará a uno y despreciará al otro.	c) o bien se dedicará a uno y desdeñará al otro.
d) No podéis servir a Dios y al dinero.	d) No podéis servir a Dios y al dinero.

Las dos redacciones son casi idénticas. Resulta difícil precisar qué evangelista es más fiel al documento fuente. Lc lo ha relacionado con esta sección poniendo como sujeto del mismo al «criado de casa» (*oiketes*); Mt en cambio le pone un sujeto indefinido: «nadie» (*oudeis*).

El *logion* de Jesús resume la aplicación de la parábola a la comunidad. Los seguidores de Jesús tienen que haber elegido a qué dueño quieren servir: a Dios o a *mamona*. La frase eleva el dinero a la categoría de una divinidad. Quien ha elegido ser "doméstico" del dinero organiza su vida con un orden de valores opuestos al camino de Jesús. El "doméstico" de Dios tiene como valor supremo el amor fraterno, según se aclaró antes, en otra etapa del camino.

3. *Aplicación del mensaje a los fariseos*

Es un nuevo *logion* de Jesús procedente del documento Q y que Lc encaja en esta catequesis sobre la buena o mala administración de los bienes. Mt también lo emplea en 23,28, incorporado a la serie de improperios dirigidos a los fariseos y escribas.

Mt 23,28	Lc 16,15
a) Vosotros por fuera aparecéis justos ante los hombres,	a) Vosotros os las dais de justos delante de los hombres,
	b) pero Dios os conoce por dentro;
c) pero por dentro estáis llenos de hipocresía y de iniquidad	c) y para Dios es abominable lo que los hombres consideran estimable.

Lc lo ha arreglado literariamente para encajarlo dentro del tema de la parábola y presentar así a los fariseos como un ejemplo de infidelidad en la administración de los bienes de la sinagoga.

No tenemos aquí una continuación de la controversia entre Jesús y los fariseos, sino una exposición de la incapacidad de los fariseos para demostrar que no son fieles administradores. La raíz de esta infidelidad está en que son «amigos del dinero» (*filargyroi*), un adjetivo que describe a los avaros.

El relato que enmarca el *logion* de Jesús es sencillo: parte del público que escucha la aplicación del mensaje parabólico dirigida a la comunidad se burla de esta enseñanza; entre los que se burlan están los fariseos. El verbo usado aquí por Lc para decir «se burlaban» es el mismo que usa este evangelista en 23,35 para describir las burlas que los magistrados (*archontes*) hacen de Jesús crucificado: «hacían muecas». Es el verbo *ekmykteridso*, un verbo propio de Lc, que sólo aparece en estos dos textos dentro de todo el NT. El verbo es descriptivo del tipo de burla; la traducción sería: «hacían burla arrugando la nariz» (*mykter* significa en griego “nariz”). Tal actitud maleducada de los fariseos es lo que, según Lc, provoca las palabras de Jesús. Podemos intuir un trasfondo de las burlas que hacían los responsables de la sinagoga contra los creyentes de la comunidad, que procuraban

administrar fielmente los bienes que cada uno iba libremente aportando para el servicio común. A los fariseos (avaros) les daba risa la conducta de los seguidores de Jesús.

El *logion,* además de exponer que los fariseos (la sinagoga) son infieles en el uso de los bienes, muestra también que son hipócritas. Se presentan como personas justas que realizan las obras buenas del judaísmo, una de las cuales era la limosna, pero Dios, que conoce su interior no los declara justos, sino hipócritas: Dios los desprecia por su hipocresía.

Notar que este *logion*, tal como lo encaja Lc en esta sección, enseña también que la raíz de la hipocresía y la infidelidad está en el amor al dinero, en ser "doméstico" de *mamona*.

5.3.2. Tres logia de Jesús sobre temas relacionados con la parábola (16,16-18)

16«La Ley y los profetas llegan hasta Juan; a partir de ahí comienza a anunciarse la Buena Nueva del Reino de Dios, y todos emplean la violencia frente a él.

17«Es más fácil que el cielo y la tierra pasen que no que caiga un ápice de la Ley.

18«Todo aquel que repudia a su mujer y se casa con otra comete adulterio; y el que se casa con una repudiada por su marido comete adulterio.»

Entre la parábola del administrador con sus aplicaciones y la del rico y el pobre, Lc ha intercalado tres dichos de Jesús sobre tres temas que a primera vista ni tienen conexión con las parábolas ni conexión entre ellos. Todos los comentarios a Lc perciben esta ausencia de relación contextual. Afirman algunos que las tres frases de Jesús cortan la ilación lógica entre los vv. 15 y 19; otros buscan en los *logia* una palabra nexo que los relacione al menos entre ellos, como "ley", "profetas"; otros afirman que los tres dichos siguen dentro del tema de la buena administración de los bienes de la comunidad. Todo esto nos indica que no es nada fácil encajar estos tres *logia* en el contexto próximo marcado por las dos parábolas.

Uno se inclinaría a decir que Lc se encontró con estas enseñanzas de Jesús que le merecieron toda su consideración y las dejó caer aquí, en un hueco entre las dos parábolas. «Nuestro evangelista no quiere prescindir de una serie de materiales que ha recibido y los utiliza, aunque no posean siempre una vinculación clara con el conjunto del relato» (I. Gómez Acebo, pág. 446). O, como opina la *Sinopsis,* estos *logia* son «el final de una larga sección dirigida contra los fariseos..., y especialmente contra su hipocresía» (II, pág. 280).

Opino que con este tipo de explicaciones minusvaloramos la actividad redaccional de Lc. Es mejor explicar la inserción de estos tres *logia* como aplicación de la enseñanza del tema de la primera parábola, la fidelidad, a tres casos concretos de la enseñanza en la comunidad: fidelidad al anuncio de la Buena Noticia del Reino, fidelidad a la explicación de la Ley, fidelidad al amor entre esposos creyentes. Lc encontró en su fuente estas enseñanzas de Jesús, las arregló a su manera y las insertó aquí como tres ejemplos tipos de fidelidad en la administración de las cosas buenas que el creyente descubre en la comunidad, en el "tesoro del Reino de los Cielos".

Intentamos descubrir primero la actividad literaria del evangelista y, a través de ella, alcanzar el mensaje que se transmite. Estos ejemplos son además tres casos prácticos de cómo Lc ha retocado los *logia* de Jesús para encajarlos en la enseñanza de la comunidad: a. El *logion* del anuncio de la Buena Noticia del Reino. b. El *logion* sobre la valoración de la Ley. c. El *logion* sobre el amor de los esposos.

a. El *logion* del anuncio de la Buena Noticia del Reino

Estas palabras de Jesús tienen su paralelo en Mt 11,12-13. Comparamos los dos textos, aceptando el orden de las frases de Lc:

Mt 11,12-13	Lc 16,16
a) Pues todos los profetas, lo mismo que la Ley, profetizaron hasta Juan.	a) La Ley y los profetas llegan hasta Juan;
b) Desde los días de Juan el Bautista hasta ahora el Reino de los Cielos sufre violencia	b) a partir de ahí comienza a anunciarse la Buena Nueva del Reino de Dios
c) y los violentos se hacen con él.	c) y todos emplean la violencia frente a él.

El orden del texto de Mt, según ha sido transmitido, es: b, c, a.

El sentido que tiene el *logion* en Mt es delimitar la función del Bautista en la preparación del proyecto de Jesús. El Bautista empalma con los profetas en este proceso preparatorio. La "violencia" de Mt para arrebatar el Reino de los Cielos es difícil de explicar. Podemos acudir a un comentario del evangelio de Mt.

Lc ha conservado mejor la estructura original del *logion*. La frase que Mt coloca como final, Lc la pone como primera afirmación: la predicación del Bautista es un eslabón más en la preparación del proyecto de Jesús.

Pero a partir del Bautista empieza una nueva etapa del Reino de Dios. Este comienzo del anuncio de la Buena Noticia indica que se inicia su presencia en la historia humana. Es una enseñanza repetida por Lc: el Reino de Dios ya está entre vosotros. La etapa anterior, que se cierra con el Bautista, es de preparación.

Tenemos aquí una nueva precisión sobre la figura del Bautista en la comunidad. Si admitimos que el telón de fondo de este *logion* es la fidelidad en la administración del tesoro del Reino, Lc aclara que esta fidelidad se quiebra si se compagina el mensaje de Jesús de Nazaret con el de su primo Juan. La aplicación es concreta y clara: la Buena Noticia no puede ser anunciada en dependencia de algo ya pasado.

La tercera parte incluye la palabra "violencia" en relación con el Reino de Dios. La frase de Mt es algo distinta: el Reino de Dios sufre violencia desde los días del Bautista hasta el momento de escribir el evangelio, o hasta el momento de la vida de Jesús. En este aspecto coinciden Mt y Lc: el anuncio del Reino va acompañado de violencia. Lc en cambio no ha recogido la frase que figura en Mt: «los violentos lo arrebatan». La violencia en Lc no está relacionada con arrebatar el Reino, sino con algo que desde el inicio acompaña al anuncio del Reino.

La última frase ofrece dificultad tanto en su traducción como en su interpretación. Literalmente dice «todo [hombre] hacia él se esfuerza» (*pas eis auten biadsetai*). El verbo *biadsetai* se puede entender como forma pasiva y habría que traducir: «todo [hombre] es violentado con respecto a él», o como forma media: «todo [hombre] es objeto de violencia respecto de él». Además de la traducción adoptada en esta edición de la BNJE, pongo otras: «Muchos se esfuerzan por entrar en él»; «cada uno tiene que esforzarse por entrar en él»; «todos se esfuerzan por entrar en él»; «el anuncio del Evangelio fuerza

para que se acepte»; es tal la inminencia y bondad del mensaje, que «toda persona se ve forzada a anunciarlo». Y cada traducción lleva aparejada una interpretación. Esto da una idea de la dificultad y de la densidad de este *logion*.

Quizás nos aclaremos algo si podemos explicar a qué tipo de violencia se está refiriendo Lc en este contexto. No podemos limitarla a la violencia espiritual, a la interior, etc. En Lc sus mensajes son existenciales. La violencia es la que se está empleando contra el Reino, y más en concreto contra los que acompañan a Jesús en el camino misionero de la evangelización.

El evangelista, a lo largo de estas catequesis sobre el camino, ha ido indicando las oposiciones, trabas, etc. contra el objetivo del camino. Cuando Lc escribe su evangelio está recordando la violencia ejercida contra el grupo misionero en el que participó y en la violencia que están sufriendo otras comunidades por anunciar la Buena Noticia. Es violencia física muchas veces, pero que brota de una violencia religiosa o fanatismo.

No se trata de arrebatar el Reino mediante la violencia, sino de anunciarlo, de defender el tesoro del Reino y de administrarlo bien a pesar de las dificultades, incluso de la violencia. La perspectiva de Lc es de ánimo y de entusiasmo, matices que deben acompañar a los administradores de los bienes de la comunidad.

b. El *logion* sobre la valoración de la Ley

Tiene su paralelo en Mt 5,18.

Mt 5,18	Lc 16,17
a) Os aseguro: que, mientras duren el cielo y la tierra,	a) Es más fácil es que el cielo y la tierra pesen
b) no dejará de estar vigente ni una i ni una tilde de la Ley hasta que todo suceda.	b) que no que caiga un ápice de la Ley.

Mt ha situado el *logion* en el discurso evangélico, dentro de la sección en la que se revisa el valor de la Ley judía. El contexto es el cumplimiento de la Ley que se realiza con Jesús. Conviene caer en la cuenta de que la Ley que se nombra en esta redacción de Mt es la ley básica del Decálogo.

El cumplimiento de la Ley y los profetas en la persona de Jesús, tanto para Mt como para Lc, consiste en que en Jesús se ha realizado todo cuanto estaba anunciado en el AT. No se trata del cumplimiento de unas normas morales o tradiciones de los antepasados, sino de todo cuanto los evangelistas descubren anunciado anticipadamente en la historia de la salvación.

El evangelista emplea en otros textos esta misma expresión «cumplimiento de la Ley y los profetas» con el significado general del AT en 18,31, en 24,44; o con la otra fórmula general de que en Jesús se cumple cuanto estaba escrito, en 21,22; 22,37; Hch 13,29.

El *logion* hacía referencia a la vigencia de la Ley y los profetas en la interpretación de los hechos de la vida de Jesús. Lc ha tomado la parte que afirmaba este valor de la Ley. En la enseñanza de la comunidad se intentaba ir profundizando en los hechos de la vida de Jesús haciendo una relectura de los anuncios proféticos del AT. Es lógico que los creyentes afirmaran el valor perenne de estos anuncios proféticos y de la Ley entendida como ley básica en la historia de la salvación.

¿Cómo se relaciona este *logion* con el tema de la parábola de la administración? En la comunidad hay que administrar con fidelidad la herencia recibida a través de la Ley y los profetas. Son una parte del tesoro del Reino. No se puede perder de ellos ni la parte más sencilla simbolizada por el signo diacrítico del alefato, un pequeño cuerno (*keraia*) que servía para distinguir dos letras de apariencia idéntica.

La administración fiel de esta riqueza es una de las características que Lc descubre en la comunidad. En la catequesis primera no se entendía plenamente el mensaje del Reino de los Cielos desconectado de la historia de la salvación.

La fe en Jesucristo, dice Pablo, no priva a la Ley de su valor, sino que la reafirma (Rm 3,31), porque el fin de la Ley es Cristo (Rm 10,4). Y el apóstol entiende muy bien cuál es el núcleo perenne de la Ley que perdura en los seguidores de Jesús: «Con nadie tengáis otra deuda que la del mutuo amor. Pues el que ama al prójimo, ha cumplido la ley. En efecto, lo de: No adulterarás, no matarás, no robarás, no codiciarás, y todos los demás preceptos, se resumen en esa fórmula: Amarás a tu prójimo como a ti mismo. La caridad no hace mal al prójimo. La caridad es, por tanto, la ley en su plenitud» (Rm 13,8-10).

c. El *logion* sobre la esposa (v. 18)

Este *logion* aparece también en Mc, y en Mt en dos formatos. Comparamos los dos formatos.

Mc 10,11	Mt 5,32	Mt 19,9	Lc 16,18
a) Quien repudie a su mujer y se case con otra comete adulterio contra aquella.	a) Todo aquel que repudia a su mujer, excepto el caso de fornicación, la hace ser adúltera;	a) Quien repudie a su mujer, no por fornicación, y se case con otra, comete adulterio.	a) Todo aquel que repudia a su mujer y se casa con otra comete adulterio;
	b) y el que se case con una repudiada, comete adulterio.		b) y el que se casa con una repudiada por su marido comete adulterio.

El *logion,* en los textos de Mt y Mc, es parte de una controversia entre Jesús y los fariseos. En cambio en Lc está incluido en la enseñanza sobre la administración fiel de los bienes de la comunidad.

En los comentarios a Mt y Mc estas palabras puestas en boca de Jesús sobre el "adulterio" se consideran un *logion* independiente y se cree que los evangelistas o los catequistas las aplicaban según exigía el ritmo de su enseñanza. Además, en el análisis de los textos apreciamos una relación bastante floja con el contexto, señal de que es una inserción forzada.

En el texto de Lc el *logion* se presenta sin ninguna unión gramatical con el precedente. Va yuxtapuesto. En una lectura sencilla nos preguntamos a qué viene esta enseñanza de Jesús sobre el adulterio y repudio de la esposa en este contexto.

Ya he dicho antes que el hilo que enlaza estos tres *logia* es el de la fidelidad en la administración de los bienes de la comunidad, el "tesoro del Reino".

Uno de los valores del Reino es la consideración positiva de la esposa dentro del matrimonio de los creyentes. La fidelidad dentro de la vida de una pareja cristiana es algo que se valora como signo

de la fidelidad a la obra del Creador (ver Mc 10,6-9; Mt 19,4-6) y de modo especial se ve como signo de la fidelidad de Cristo con su iglesia (Ef 5,25-33). Lc es el evangelista que más valora la presencia de las mujeres en el camino de Jesús. Aquí ha seleccionado una parte de un *logion* más amplio sobre la ley judía del divorcio y el matrimonio para presentar un caso más de la fidelidad a los valores del Reino. Devaluamos la enseñanza de Lc si interpretamos este *logion* desde el contexto en que lo ha colocado Mt.

Queda una pregunta: ¿Por qué Lc mantiene el sustantivo "adulterio" para calificar este tipo de infidelidad? Una respuesta cómoda y sencilla sería: porque así está calificada esta situación en la aplicación del *logion* en Mt y Mc.

Leamos el texto de Lc con atención. La traducción normal del mismo es: «comete adulterio». El texto griego dice "adultera" (*moicheuei*). El verbo *moicheuo* se usa en el NT sin complemento, o seguido de un complemento directo. Sin complemento lo emplean los evangelistas al enunciar los mandamientos de la Ley: «adulteras» (Rm 2,22; St 2,11b); con complemento directo lo encontramos en Mt 5,28: «cometió adulterio con ella» (*emoicheusen auten*); y en Mt 5,32: «la hace ser adúltera» (*poiei auten moicheuthenai*). (Ver también Jn 8,4). En el AT se usa este verbo para describir el culto idolátrico (Os 4,14; Jr 3,9). Ap 2,22 emplea también este verbo construido con preposición: «los que adulteran con ella» (*moicheuontes meta autes)*, con el sentido de infidelidad a Dios. Lc lo usa aquí sin complemento, como lo encontramos en Oseas y Jeremías. En estos profetas el contexto es el del culto idolátrico o de la infidelidad del pueblo a la alianza de Yahvé.

¿Por qué no puede tener en Lc este sentido "profético" de infidelidad a la alianza? El *logion* arreglado por Lc enseña que el abandono de la esposa por parte del marido para casarse con otra supone una infidelidad al amor de los esposos creyentes y, por tanto, una infidelidad a la alianza estable entre Jesús y su iglesia. En esta línea quizás se podía interpretar la norma que dan las cartas a Timoteo y a Tito (1 Tm 3,2.12; Tt 1,6) de que al designar a unas personas para que ocupen los más altos grados de responsabilidad dentro de la comunidad, como epíscopo, diácono o presbítero, se busque a personas que no hayan sido infieles a la alianza matrimonial, por haber repudiado a su mujer para casarse con otra. La fidelidad a la esposa es prueba de que pueden ser administradores fieles de los otros valores de la comunidad.

5.3.3. Parábola sobre la riqueza y la pobreza (16,19-31)

**[19]«Había un hombre rico que vestía de púrpura y lino, y cele-
braba todos los días espléndidas fiestas. [20]Y había uno pobre, lla-
mado Lázaro, que, echado junto a su portal y cubierto de llagas,
[21]deseaba hartarse de lo que caía de la mesa del rico... pero hasta
los perros venían y le lamían las llagas. [22]Cuando murió el pobre,
los ángeles lo llevaron al seno de Abrahán. Murió también el rico
y fue sepultado.**

**[23]«Estando en el Hades entre tormentos, levantó los ojos y vio a
lo lejos a Abrahán, y a Lázaro en su seno. [24]Dijo entonces a gritos:
"Padre Abrahán, ten compasión de mí y envía a Lázaro a que moje
en agua la punta de su dedo y refresque mi lengua, porque estoy
atormentado en esta llama". [25]Pero Abrahán le dijo: "Hijo, recuer-
da que recibiste tus bienes durante tu vida y Lázaro, al contrario,
sus males; ahora, pues, él es aquí consolado y tú atormentado. [26]Y
además, entre nosotros y vosotros se interpone un gran abismo,
de modo que los que quieran pasar de aquí a vosotros, no puedan
hacerlo; ni de ahí puedan pasar hacia nosotros.**

**[27]«Replicó: "Pues entonces, te ruego, padre, que le envíes a la
casa de mi padre, [28]porque tengo cinco hermanos, para que les ad-
vierta y no vengan también ellos a este lugar de tormento".**

**[29]Abrahán le dijo: "Ya tienen a Moisés y a los profetas; que les
hagan caso". [30]Él dijo: "No, padre Abrahán, que si alguno de entre
los muertos va a ellos, se convertirán". [31]Le contestó: "Si no hacen
caso a Moisés y a los profetas, tampoco se convencerán aunque un
muerto resucite".»**

Prosigue la enseñanza sobre la fidelidad en la administración de los bienes temporales. Lc profundiza en el tema mediante una parábola en la que contrapone el buen uso y el mal uso de las riquezas. Los dos personajes de la parábola encarnan posturas opuestas; uno es un hombre muy rico; el otro es un pobre desahuciado, llamado Lázaro. Los dos personajes representan dos estilos de vida opuestos, tanto en la trayectoria de su vida terrena como en su destino final, después de su muerte. Entra luego en escena un tercer personaje, Abrahán, que encarna la enseñanza pretendida por el evangelista.

El relato es propio de Lc. Desconocemos su fuente, pero tiene un fuerte colorido semita; todo él rezuma teología judía. Posiblemente Lc aprovechó un *mashal* de alguna de las comunidades palestinenses. El relato está muy bien construido literariamente en torno a los dos personajes, que con sus intervenciones van marcando la enseñanza pretendida por Lc. Este tipo de relatos edificantes sobre la felicidad o desgracia después de la muerte abundaba en la literatura oriental.

Algunos distinguen en esta parábola dos relatos independientes: uno sobre la distinta suerte que espera al rico y al pobre después de su muerte, y otro sobre la necesidad de seguir las directrices de Moisés y los Profetas, como norma de buena conducta. Considero todo el relato como una unidad literaria.

En el relato distinguimos dos escenas: 1. Escena en el portal de la casa del rico. 2. Escena en el Hades.

1. Escena en el portal de la casa del rico

Lc va introduciendo en escena a los personajes de la parábola. El primero es «un hombre rico». No nos dice su nombre; pero con unos breves rasgos describe los signos externos de la riqueza de esta persona: sus ropas exteriores son de púrpura, las interiores de lino; sus comidas son banquetes diarios. Es una persona centrada en ella misma y en su riqueza, tanto en el vestir como en el comer, justo las cosas por las que Jesús decía que no debían andar preocupados sus seguidores: «no andéis preocupados por vuestra vida, pensando qué comeréis, o por vuestro cuerpo, discurriendo con qué os vestiréis» (Lc 12,22). Este hombre rico es la negación del discípulo de Jesús.

Entra en escena el segundo personaje. Lc lo describe con redundancia de datos: éste sí tiene un nombre: Lázaro, cuyo significado es probablemente "ayuda de Dios". Duerme junto al portal de la casa del rico, está cubierto de llagas, hambriento... El redactor acumula los rasgos de pobreza y miseria de esta persona. Es lo más opuesto al rico, tanto en el vestir como en el comer. Ni siquiera le daban la comida que caía de la mesa o que echaban a los perros. Estos animales eran los únicos que aliviaban al pobre lamiéndole las llagas. Por si fuera poco, todos estos rasgos convierten a Lázaro en un impuro, una persona separada de las relaciones sociales de su tiempo.

Ha habido una corriente exegética que ha querido relacionar este personaje con el Lázaro de Betania. Incluso se ha visto una influencia del texto de Lc sobre el de Jn. No parece que esta relación entre los dos Lázaros y los dos relatos tenga una base exegética sólida. (Véase J. Meier, *Un judío marginal*, II/2, págs. 943ss).

Tras la presentación de los personajes, Lc incluye la noticia de la muerte de los dos. El tema de la parábola se centra en lo que les ocurre a estas personas después de la muerte. Para situar a estos dos personajes en este momento, el evangelista sigue el orden inverso al de su presentación: primero narra la muerte del pobre; luego la del rico. El pobre es acogido por los ángeles y llevado al seno de Abrahán. Son expresiones de la creencia del judaísmo: al buen israelita lo reciben a la hora de su muerte los ángeles, o mensajeros de Yahvé, y lo llevan a una región donde están los patriarcas y donde se celebra el banquete mesiánico. Este lugar, donde moran los judíos justos después de la muerte, es llamado «seno de Abrahán», por influjo de textos del AT (Gn 15,15; 47,30; Dt 31,16; Jc 2,10).

Para algunos la metáfora «seno de Abrahán» indica un puesto de honor o de afecto o de intimidad entre el patriarca y el difunto, y la expresión es relacionada con el texto de Jn 13,23 (el discípulo amado recostado sobre el pecho de Jesús). Puede parecernos una interpretación algo inadecuada; pero por lo menos el término griego para designar el "seno" y el "pecho" es el mismo: *kolpos*.

Después muere el hombre rico. Lc describe con una frase lacónica y fría el acontecimiento: «murió el rico y fue sepultado». La versión latina puntúa mal el texto y dice que «fue sepultado en el Hades», dando así al Hades el significado de un lugar de castigo.

2. Escena en el Hades

Hades es la traducción griega del término semita *Sheol*. En la escatología judía es la morada definitiva a donde van todos los judíos difuntos, tanto buenos como malos. Posteriormente la teología judía estableció dos partes, separadas por un abismo; en una estaban los judíos buenos, el seno de Abrahán; en la otra estaban los judíos malos, la *gehenna*, nombre arameo del valle Hinnón de Jerusalén, lugar donde se acumulaba todo lo que no servía para el culto. La *gehenna*

era un tipo de basurero donde un fuego continuo quemaba todos los desperdicios de la ciudad santa. Este dato entró en la mitología judía y así convirtió al *Sheol* en un lugar de castigo, de tormento, por medio de un fuego inextinguible. La literatura judía habla de la sed que atormenta al impío en el *Sheol* y de la existencia de una fuente de agua en la parte donde están los justos.

En este lugar de la mitología judía entabla conversación el hombre rico con el patriarca Abrahán. Es un lenguaje de ficción. El rico sólo pide alivio a sus tormentos. El narrador hace que el rico reconozca a Lázaro y que, aun en este lugar de los muertos, lo siga considerando como un servidor suyo.

La descripción y el diálogo son elementos literarios mezclados con los mitológicos; no tienen en sí mismos ninguna significación especial. Y mucho menos son datos reales de algún lugar desconocido.

El dialogo entre el rico y el patriarca se desarrolla en una especie de regateo por parte del rico. Para entender las peticiones del rico tenemos que recordar que Lc lo presenta irónicamente como un señor que tiene a su servicio al pobre Lázaro. Por eso regatea con el patriarca para que, si no se pueden aliviar los tormentos que él tiene en el Hades, al menos haga volver a Lázaro a la vida para que avise a sus hermanos, que son cinco, a fin de que ellos no caigan en este lugar. Es una pequeña pieza literaria magistral de Lc.

En las palabras que el evangelista pone en boca de los personajes encontramos la enseñanza de la parábola. El v. 24 es clave: la suerte de cada uno después de la muerte depende de lo que haya hecho en vida. Es una formulación extraña, pero que encaja en la teología del judaísmo: el rico ya gozó de sus bienes en vida; en cambio Lázaro sólo recibió desgracias. Ahora, en el *Sheol*, las suertes han cambiado. Abrahán no justifica el rechazo de la petición del rico en que no atendió al pobre Lázaro echado a la entrada de su mansión, lo que estaría más de acuerdo con la enseñanza de Jesús; la razón que le da para rechazar su petición es que «ya ha disfrutado de la vida». Sólo desde la teología del mérito en el judaísmo podemos entender este razonamiento del patriarca.

Los vv. 29-31 completan la enseñanza de la parábola. Para averiguar cómo administrar fielmente los bienes, entre los cuales está la misma vida, hay recursos normales; no hay que exigir medios ex-

traordinarios, como la vuelta a la vida de un morador del *Sheol*. En el mundo judío tienen a Moisés y Elías: las Sagradas Escrituras, Ley y Profetas, base de su religiosidad.

Al final del estudio de la parábola uno se queda perplejo. ¿Qué mensaje deducirían los lectores de Lc, en su mayoría de procedencia no judía?

Porque el relato es cien por cien judío. Su forma literaria es un *mashal*. Los planteamientos de las escenas y las personas encajan dentro de la escatología y la mitología judías. Los cristianos de las primeras comunidades no podían entender que la buena administración de sus vidas se fundamentara sólo en la realización de obras buenas, aunque fueran las de misericordia. Y lo que menos podían entender es el razonamiento puesto en boca de Abrahán, de que «aunque un muerto resucite, tampoco se convertirán». ¿No se han convertido ellos y han cambiado totalmente de estilo de vida porque Jesús resucitó de entre los muertos?

Tenemos que situarnos entre los lectores primeros de Lc, no entre los de los siglos posteriores: «Todo rasgo específicamente cristiano parece estar aquí ausente, pudiendo por ello ser explicada en un sentido puramente judío de que la justicia divina reparte a cada hombre la medida que le corresponde en prosperidad y desgracias» (J. Schmid, pág. 383).

Opino que Lc elaboró este relato parabólico, en dependencia de algún *mashal*, no para dar una enseñanza a sus lectores sobre la fidelidad en la administración de los bienes, sino para describir un tipo de infidelidad que arranca de la posesión y mal uso de las riquezas y del que siempre alguien saldrá perjudicado. Los fariseos, amigos del dinero, y los judíos en general podían haber descubierto el lado positivo de los bienes y su uso a favor de los prójimos necesitados leyendo los mensajes de la Ley y los Profetas. No lo hicieron. Y cuando Lc redacta el evangelio siguen sin cambiar su vida, sin convertirse, ni siquiera cuando se les anuncia que Jesús de Nazaret ha resucitado de entre los muertos.

J. Meier ve en el cambio de vocabulario al final de la parábola una aportación exclusiva del mismo evangelista referida a la resurrección de Jesús, pues recuerda la fórmula kerigmática de los relatos de la resurrección: «aunque alguien resucite de entre los muertos» (*ean tis ek nekron anaste*).

¿Pudo Jesús pronunciar esta parábola? La respuesta tiene que ser negativa. Quizás Lc encontró algún *mashal* en las tradiciones palestinenses que le sirvió para elaborarla. No parece que Lc pretendiera explicitar las ideas de la escatología y mitología judías que aparecen en la escena del Hades. Es más probable que el evangelista pretendiera remachar las ideas de la primera escena, sobre el uso egoísta de las riquezas y los perjuicios que ocasionan a personas necesitadas.

5.3.4. Tres logia de Jesús sobre temas relacionados con la parábola (17,1-6)

17 [1]Dijo a sus discípulos: «Es imposible que no haya escándalos; pero, ¡ay de aquel por quien vinieren! [2]Le iría mejor si le pusieran al cuello una piedra de molino y lo arrojasen al mar, antes que escandalizar a uno de estos pequeños. [3]Andad, pues, con cuidado.

«Si tu hermano peca, repréndele; y si se arrepiente, perdónale. [4]Y si peca contra ti siete veces al día, y siete veces se vuelve a ti, diciendo: “Me arrepiento”, le perdonarás.»

[5]Dijeron los apóstoles al Señor: «Auméntanos la fe.» [6]El Señor respondió: «Si tuvierais una fe como un grano de mostaza, habríais dicho a este sicómoro: “Arráncate y plántate en el mar”, y os habría obedecido.»

Después de la parábola del hombre rico y el pobre Lázaro encontramos tres *logia* con las mismas características que los tres que seguían a la parábola del administrador. Este nuevo grupo tampoco tiene una relación directa clara con la enseñanza de la parábola; ni guardan relación entre ellos mismos. Son casos que contemplan comportamientos concretos en la comunidad. Los tres proceden del documento Q y tienen sus paralelos en Mt. Es fácil pensar que Lc ha situado los tres *logia* en este contexto próximo con alguna intencionalidad docente. En principio habrá que leer los tres como modelos de aplicaciones concretas a situaciones de la comunidad con alguna relación con la parábola que les precede.

La parábola enseña que el gran obstáculo que tuvieron los responsables de la formación religiosa del pueblo judío fue su amor a

los bienes temporales, el empleo de la riqueza egoístamente y la falta de preocupación por los pobres que vivían cerca de sus mansiones opulentas. En la comunidad de Jesús no se pueden dar estas situaciones de ricos opulentos y de pobres lázaros. La administración fiel de los bienes de la comunidad debe tener en cuenta la presencia de lázaros. Parece que Lc amplía el concepto de "lázaro" a los hermanos de la comunidad que atraviesan alguna "pobreza" tanto espiritual como material.

Para expresar estas aplicaciones de la parábola el evangelista ha seleccionado tres enseñanzas de Jesús y las presenta como tres casos concretos de una buena administración del tesoro del Reino, que exige: 1. No hacer nada que aleje a algún hermano de la vida comunitaria, en especial a los "pequeños" o que están iniciándose en el mensaje de Jesús. 2. Ayudar a los hermanos a que participen del tesoro del Reino mediante la corrección fraterna. 3. Confiar en las posibilidades de la comunidad y de cada uno de los hermanos.

1. El logion sobre el escándalo a los pequeños

Mt sitúa el *logion* en el discurso eclesiástico (Mt 18,6-7). Tanto Mt como Lc lo aplican directamente a la vida de la comunidad. Las dos redacciones coinciden en casi todo.

Mt 18,6-7	Lc 17,1-3a
a) ¡Ay del mundo por los escándalos! Es forzoso, ciertamente, que vengan escándalos, pero ¡ay de aquel hombre por quien viniere el escándalo!	a) Es imposible que no haya escándalos; pero ¡ay de aquel por quien vinieren!
b) Pero al que escandalice a uno de estos pequeños que creen en mí, más le valdría que le colgasen al cuello una de esas piedras de molino que mueven los asnos, y lo hundiesen en lo profundo del mar.	b) Le iría mejor si le pusieran al cuello una piedra de molino y lo arrojasen al mar, antes que escandalizar a uno de estos pequeños. Andad, pues, con cuidado.

Distribuimos el texto según Lc. El orden del texto de Mt es inverso: b-a. Como apreciamos, Lc ha cambiado el orden de las frases y ha suavizado la expresión de Mt «es forzoso (*anagke*) que vengan

escándalos» por «es imposible» (*anendekton*). Así previene que la presencia del escándalo en la comunidad no es algo impuesto obligatoriamente al ser humano; pero la experiencia enseña que es algo que ocurre normalmente[3].

¿En qué consiste el escándalo? La palabra griega *skandalon* es la trampa que se pone al enemigo; en el NT designa una piedra en la que uno puede tropezar, perder el equilibrio y caer. Se aplica a una palabra o acción que aparta a otro de sus convicciones. En el lenguaje de Pablo tiene un significado concreto: una enseñanza que deforma el mensaje de Jesús (Rm 16,17).

En la comunidad puede haber escándalos; la experiencia dice que se dan en los grupos humanos. Lc, al insertar el *logion* en este contexto, considera que el escándalo es una infidelidad en la administración de los bienes del Reino, si en lugar de favorecer perjudica «a uno de estos pequeños». La enseñanza en el conocimiento del mensaje de Jesús es uno de los bienes del tesoro del Reino.

Los "pequeños" son los miembros de la comunidad que aún no tienen las ideas claras, porque se están iniciando en el conocimiento del mensaje de Jesús. En el vocabulario de Pablo son los "débiles" en la fe o los que son "como niños recién nacidos" que todavía no pueden digerir alimentos sólidos (Rm 14,1-10; 1 Co 8,7-13; Col 2,16-19; etc.*)*. A estas personas les pueden escandalizar, o hacer titubear en su fidelidad al mensaje de Jesús, algunas palabras o acciones de los fuertes en la fe, que tienen ya mejor conocimiento del mensaje. Una infidelidad en la administración del tesoro del Reino es presentar de tal modo o con tal urgencia el Evangelio que produzca el rechazo de los más pequeños y les haga abandonar sus deseos de seguir a Jesús.

Quizás las Cartas Pastorales aludan a este respeto y fidelidad en la administración cuando recomiendan al epíscopo que "guarde el depósito" de la fe (1 Tm 6,20; 2 Tm 1,12.14). La palabra "depósito" está tomada del vocabulario jurídico «y subraya en el depositario el deber de conservar y luego de entregar o transmitir intacto el depósito que se le ha confiado» (nota de la BJE a 1 Tm 6,20. Ver también Ap. 2,25; 3,11).

3. El adjetivo *an-en-dekton* deriva del verbo *en-dechomai*: "recibir", "permitir" (algo que ocurre eventualmente). En cambio, el sustantivo *anagke* indica algo que es necesario, que no se puede impedir que ocurra.

El poner trabas en la formación de los pequeños de modo que impidan el avance en su incorporación a la comunidad debió ser una fuerte preocupación de los responsables de la comunidad, de los catequistas y profetas cristianos.

El *logion* pone en boca de Jesús unas expresiones tan duras que son una advertencia muy seria que pudieron recibir los discípulos del mismo Jesús y que conservaron fielmente, impresionados por su misma dureza. Las palabras reflejan situaciones graves que estarían atravesando algunas comunidades. Pensemos en el tema sobre la libertad respecto de los alimentos, que refleja la primera carta de Pablo a los Corintios: «Hay algunos que, acostumbrados hasta ahora al ídolo, comen la carne como realmente sacrificada a los ídolos, y su conciencia, que es débil, se contamina. Desde luego, no es la comida lo que nos acerca a Dios; ni estaremos más cerca por no comer, ni más lejos por comer. Pero tened cuidado; que esa libertad que tenéis no sirva de tropiezo [*proskomma:* "escándalo, tropiezo"] a los débiles» (1 Co 8,7-9ss).

Después de pronunciar un ¡ay! de lamento o de amenaza, Lc expone que el que ha provocado el escándalo merece un castigo tal que sería preferible que lo arrojaran al mar con una rueda de molino atada al cuello.

Termina el texto de Lc con una advertencia general en imperativo presente: «Andad, pues, con cuidado». ¿En qué? Por el contexto y por otros textos de Lc, el cuidado debe recaer en la administración del tesoro del Reino (ver Lc 12,1; 21,34). La advertencia parece dirigida a los fuertes o responsables de la comunidad, que son los administradores de los misterios del Reino.

2. El logion sobre la corrección fraterna

Lc ha fundido en uno dos *logia* tomados del documento Q y que Mt ha colocado en el discurso eclesiástico (Mt 18,15.21-22). En la redacción de Lc se advierten con claridad las huellas de los dos *logia*. El primero trata de la corrección fraterna, que en Mt está desarrollado con amplitud (Mt 18,15-17); el segundo versa sobre el perdón que hay que otorgar todas las veces que sea preciso, y que en Mt lo vemos enmarcado en una pregunta de Pedro y una respuesta de Jesús (Mt 18,21-22).

Mt 18,15.21-22	Lc 17,3b-4
a) Si tu hermano llega a pecar, ve y corrígele, a solas tú con él...	a) Si tu hermano peca, repréndele; y si se arrepiente, perdónale.
b) Pedro se acercó entonces y le preguntó: "Señor, ¿cuántas veces tengo que perdonar las ofensas que me haga mi hermano? ¿Hasta siete veces? Le respondió Jesús: "No te digo hasta siete veces, sino hasta setenta veces siete".	b) Y si peca contra ti siete veces al día, y siete veces se vuelve a ti, diciendo, "Me arrepiento", le perdonarás".

Advertimos las diferencias entre las dos versiones. Se considera que la más primitiva es la de Lc. La de Mt está más ampliada y refleja unas prácticas de corrección y perdón en la comunidad, señal de redacción más tardía. En la base de las dos versiones se adivina un *logion* más sencillo que bien podía remontarse a una enseñanza directa de Jesús:

Si tu hermano peca, perdónale;
si siete veces al día peca contra ti, le perdonarás.

La primera parte del *logion* primitivo propone un perdón sin condiciones. Es la enseñanza directa de Jesús, que ha quedado recogida en la oración del Padre nuestro (Lc 11,4; Mt 6,12.14). Lc, al aplicar esta enseñanza a la comunidad, ha introducido una condición previa: el arrepentimiento.

«Si tu hermano peca». ¿De qué pecado se trata? En la primera parte del *logion* algún códice ha precisado: «contra ti». Se trata de una ofensa personal que procede de otro miembro de la comunidad. Pero esta adición no está bien atestiguada (la omiten S, B, A, T y versiones). Este pecado hay que interpretarlo como el pecado en general, una oposición al proyecto de Jesús, o bien como una infidelidad o mala administración de los valores de la comunidad.

¿Cuántas veces hay que perdonar? Así como el perdón en la comunidad no está limitado por otra condición que el arrepentimiento, según el texto de Lc, tampoco está condicionado por el número de pecados. Las siete veces o las setenta veces de la versión de Mt son expresiones que significan "siempre". El perdón entre los creyentes es la superación total de la venganza proclamada como ley en el canto bárbaro de Lámec (Gn 4,24).

El perdón incondicional, que en Mt está regulado para proteger la comunión fraterna, en Lc adquiere una dimensión nueva: es un modo más de fidelidad al tesoro del Reino, a las cosas buenas de la comunidad. Una comunidad que no tuviera dentro de ella el perdón de los pecados carecería de uno de los valores del Reino que hay que administrar fielmente.

Lc no contempla la posibilidad de que el hermano que ha pecado contra la comunidad rechace el perdón y el arrepentimiento, como la contempla Mt. En este supuesto de que no haga caso a la comunidad, valdría el mensaje de la parábola: dejarlo a su suerte, o en manos del Señor. Es la aplicación que leemos en el *Testamento de Gad*, 6,3-4: «Amaos los unos a los otros de corazón, y si alguien peca contra ti, díselo en espíritu de paz... y si se arrepiente, perdónale. Y si es insolente y persevera en su maldad, perdónale también y deja a Dios el darle su merecido» (*Sinopsis* I, pág. 202).

3. El logion del poder de la fe (17,5-6)

Encontramos este *logion* en Mt 17,20, después del fracaso de los discípulos en la curación del muchacho epiléptico, y en 21,21, cuando los discípulos se maravillan de que una higuera se haya secado por las palabras de Jesús. Lo recoge también el *Evangelio de Tomás* (48 y 106). Es un *logion* que sirve para ilustrar diversas situaciones tanto de dificultad como de admiración por parte de los discípulos.

Mt 17,20	Mt 21,20-,21	Lc 17,5-6
a) Los discípulos le preguntaron: «¿Por qué nosotros no pudimos expulsarlo (al demonio)?»	a) Al verlo los discípulos se maravillaron y decían: «¿Cómo ha quedado de repente seca la higuera?»	a) Dijeron los apóstoles al Señor: «Auméntanos la fe».
b) Les respondió: «Por vuestra poca fe. Porque yo os aseguro que si tenéis fe como un grano de mostaza, diréis a este monte: "Desplázate de aquí allá", y se desplazará. Y nada os será imposible.»	b) Jesús les respondió: «Os aseguro: que si tenéis fe y no vaciláis, no sólo haréis lo de la higuera, sino que incluso si decís a este monte: "Quítate y arrójate al mar", así sucederá.»	b) El Señor respondió: «Si tuvierais una fe como un grano de mostaza habríais dicho a este sicómoro: "Arráncate y plántate en el mar"; y os habría obedecido.»

El *logion* va enmarcado en un breve diálogo entre Jesús y los discípulos. En Lc son los apóstoles quienes hacen la petición a Jesús. Algunos comentaristas no ven ninguna relación entre estos tres *logia*. Yo creo que los tres están relacionados en la enseñanza de Lc, pues ha presentado unas fidelidades en la vida de la comunidad que exigen una ayuda especial; esa ayuda es la que solicitan los apóstoles a Jesús: «Señor, auméntanos la fe». La respuesta de Jesús insinúa que la tarea de mantenerse fiel en la administración de los bienes de la comunidad no es nada fácil. El ámbito de esta enseñanza es el de la comunidad pospascual, que es donde Jesús recibe el título de Señor.

Tal como está presentado el *logion* en Mt, y sobre todo en Lc, no es posible entroncar estas frases con unas palabras directas de Jesús. Pero su contenido sobre la fe, sí que está presente en la enseñanza del Maestro de Nazaret. Un indicio de la antigüedad de la existencia del *logion* en la catequesis primitiva lo tenemos en el uso que de él hace Pablo en 1 Co 13,2: «Ya podría yo... poseer una fe capaz de trasladar montañas; si no tengo caridad, nada soy».

En la respuesta de Jesús hay algunas diferencias entre las redacciones de Mt y Lc. Las dos coinciden en comparar el tamaño de la fe con un grano de mostaza, pero difieren en el segundo término de la comparación; en Mt esta fe mínima es capaz de trasladar una montaña al mar; en Lc, es una morera (*sykaminos*), un árbol de grandes raíces. La pequeñez de la fe se compara con la imposibilidad de una acción, como trasladar una morera al mar. Lc prefirió eliminar, como segundo término, el monte y sustituirlo por el árbol, quizás porque le pareció exagerada la imagen de un monte trasladándose al mar.

La enseñanza es clara. La tarea de proclamar la Buena Noticia y su realización histórica es una tarea muy difícil; para llevarla adelante se necesita la fe.

¿De qué fe se trata? En muchos de los textos de Lc aparece la fe usada como término absoluto: «tu fe te ha salvado». Otras veces se usa con valor relativo: fe en Dios, en Jesús. Creo que cuando este evangelista la emplea con valor absoluto está significando la confianza, la seguridad en uno mismo, que es capaz de llevar adelante grandes cosas, sobre todo las relacionadas con el Reino de Dios. Es

una actitud contraria al pesimismo o a la simple esperanza de que Dios o Jesús resuelvan las dificultades. En concreto, la fe a la que este *logion* se refiere es la confianza en uno mismo para la tarea en la que participa, que es el camino del Reino en compañía de Jesús.

5.3.5. Parábola sobre el servicio en la comunidad (17,7-10)

**7«¿Quién de vosotros, si tiene un siervo arando o pastoreando,
le dice cuando regresa del campo: "Pasa al momento y ponte a la
mesa?" 8¿No le dirá más bien: "Prepárame algo para cenar, y cíñete
para servirme; y, después que yo haya comido y bebido, entonces
comerás y beberás tú?" 9¿Acaso tiene que dar las gracias al siervo
porque hizo lo que le mandaron?**
10De igual modo vosotros, cuando hayáis hecho todo lo que os han mandado, decid: 'No somos más que unos pobres siervos; sólo hemos hecho lo que teníamos que hacer.'»

Lc cierra esta amplia catequesis sobre la comunidad en camino con una parábola de su cosecha. Se supone que pertenece a una fuente desconocida imposible de precisar con los datos que tenemos actualmente. Su colorido semita sugiere situarla en alguna comunidad de la provincia de Siria, donde la pudo encontrar Lc.

La estructura de la parábola la componen tres preguntas que invitan a la reflexión, seguidas de una conclusión que aplica la enseñanza a los acompañantes de Jesús.

Las preguntas son tres hipótesis escalonadas. Sólo hay un personaje, el siervo. Los otros, además del narrador, son los que integran el grupo de oyentes. A estos va dirigida la preguntas retórica «¿quién de vosotros?»; y a ellos presenta el narrador los tres casos hipotéticos.

El siervo regresa del campo; ha terminado las faenas agrícolas, reducidas a dos: arar y pastorear.

Primera hipótesis: ¿Hay alguno entre vosotros (los oyentes) que le diga al siervo que se siente a la mesa que le va a servir? La segunda pregunta destaca lo absurdo de tal postura de un dueño en la sociedad normal. La tercera inicia la pregunta clave: ¿debe el dueño agradecer al siervo que haya cumplido con sus deberes? La respuesta es negativa.

La aplicación al grupo está introducida con la frase «de igual modo vosotros, cuando hayáis hecho todo lo que os han mandado...». Advertimos un cambio fundamental en la aplicación. Los "vosotros" del inicio del *logion*, de entre los que sale el hipotético dueño, ahora se convierten en siervos que hacen todo lo que les han mandado. Y además estos siervos son calificados como *achreioi*, literalmente "inútiles", en el sentido más suave de este adjetivo: que no merecen ningún agradecimiento especial, pues han hecho lo que tenían que hacer.

Basta con recorrer algunas traducciones de esta frase para darnos cuenta de que este v. 10 contiene una aplicación que no es clara ni consecuente con la parábola. Hay quien lo entiende como una motivación de la humildad cristiana, quien en vez de «siervos inútiles» traduce «pobres siervos» y aplica la frase a la situación de servidumbre y no a su disposición moral. Hay quien deduce de este versículo que los creyentes somos esclavos, sin ningún derecho ante Dios, y que lo que Dios nos da es pura gracia. Otros ven en la frase una crítica a la religiosidad judía que buscaba en las buenas obras el mérito de la benevolencia divina; etc. etc. El término griego *achreios* designa algo que no es útil (*a-chreios*), que no da ningún derecho a retribución.

La parábola empieza por invertir las categorías sociales de dueño y siervo. Los dueños de la primera parte son los "vosotros" que en la conclusión hacen todo lo que les han mandado, y que entran en la categoría de siervos. Lc transmite a sus lectores la enseñanza de que en la comunidad los dueños son los que sirven y que este servicio de los dueños es enteramente gratuito; no produce ningún mérito especial: «Hemos hecho lo que teníamos que hacer».

Es probable que Lc esté planteando una sutil corrección de algunos abusos de autoridad de ciertos responsables de las comunidades. Les recuerda a éstos que son siervos, aunque "aren y pastoreen". A éstos les advierte que son servidores y no dueños a los que haya que servir.

Hay textos que recuerdan la consigna de Jesús de que no ha venido a ser servido sino a servir; ver Lc 12,35-37; Mt 20,28, etc. Esta enseñanza recibirá su plena realización teórica y plástica en la cena de despedida narrada por Jn 13,2-17.

6. La comunidad camina hacia la Venida (Parusía) del Señor (17,11 - 18,30)

Esta sección, como las anteriores, se enmarca en unas referencias a la subida de Jesús hacia Jerusalén. Se abre con la frase «De camino a Jerusalén, pasó por los confines de Samaría y Galilea» (17,11), y se cierra con la anotación «Tomando consigo a los Doce, les dijo: "Mirad que subimos a Jerusalén y se cumplirá todo lo que los profetas escribieron sobre el Hijo del hombre".» (18,31).

Algunos comentaristas consideran que la primera etapa de la subida de Jesús desde Galilea a Jerusalén termina en 18,14, basándose en que Lc, a partir de 18,15, vuelve a empalmar con el relato de Mc. Es un argumento débil y que no hace honor a la personalidad literaria que vamos descubriendo en el autor del tercer evangelio.

Entre la parábola del fariseo y el publicano (18,9-14) y la escena que le sigue, la de los niños y Jesús (18,15-17), no existe una nota literaria que las empalme. Resulta algo extraño que este evangelista no haya marcado el tránsito entre las dos perícopas, si es que se iniciaba aquí una nueva sección o una segunda etapa de la subida a Jerusalén. Si el evangelista no ha colocado entre los dos relatos ninguna anotación literaria que los distinga es porque los considera unidos con el tema que viene desarrollando en las perícopas anteriores: la comunidad en camino hacia la venida del Señor.

A esto se añade el que, como vimos al principio, Lc señala muy bien las etapas de la subida de Jesús a Jerusalén. Extraña que no haya destacado el final de etapa con un estribillo literario.

En cambio, la anotación que considero como final de etapa e inicio de la siguiente (18,31) es un estribillo solemne que se amplifica con el anuncio de que la nueva etapa supone para la vida de Jesús el "cumplimiento" de todo cuanto los profetas han escrito respecto del Hijo del hombre.

Mantengo, pues, el final de esta etapa en 18,30. Por tanto, la perícopa 18,15-30 hay que encajarla dentro del tema de esta etapa del camino. Y el episodio de Jesús y los niños lo considero como una aplicación concreta de la actitud adecuada de los creyentes para recibir la "justicia" o "justificación" que acompaña a la venida (al Día) del Hijo del hombre.

En el material integrado por Lc en esta sección sobresale un conjunto de *logia* de Jesús referentes a la venida del Reino de Dios o al Día del Hijo del hombre (17,20-37). Además, en este núcleo (17,20-37) encontramos que algunos de los dichos de Jesús coinciden con otros que Mt y Mc han agrupado en las enseñanzas de los llamados discursos escatológicos (Mt 13,1-36; Mt 24,1-25,46). Lc ha evitado construir un discurso escatológico. Ha seleccionado unas palabras de Jesús sobre la venida del Reino y la presencia del Hijo del hombre, y en torno a estas ideas agrupa las enseñanzas que le han parecido apropiadas.

Para Lc la venida del Reino y el Día del Hijo del hombre no son realidades futuras, escatológicas, sino realidades presentes, que son historia actual y que tienen como núcleo la presencia de Jesús resucitado en la comunidad de creyentes: «El Reino de Dios ya está entre vosotros» (ver Lc 11,20; 12,54-56). Sobre esto último leemos en el *Evangelio de Tomás* 113: «Le dijeron sus discípulos: "El reino ¿qué día vendrá?". [Dijo Jesús:] "No vendrá con expectación. No dirán: 'He aquí que está aquí' o 'He aquí que está allí', sino que el reino del Padre está extendido sobre la tierra y los hombres no le ven".»

A este evangelista le interesa que sus lectores vivan la realidad de la presencia del Reino o del Día del Hijo del hombre. Para ello les señala unas actitudes específicas que les ayuden en esta tarea.

En Pablo encontramos estas ideas de la escatología realizada o la presencia del Día del Hijo, y que nos pueden ayudar a comprender mejor la enseñanza de Lc. «En lo que se refiere a los tiempos y a los momentos (*kairos*), hermanos, no tenéis necesidad de que os escriba. Vosotros mismos sabéis perfectamente que el Día del Señor ha de venir como el ladrón en la noche» (1 Ts 5,1-2). «Tened en cuenta el momento (*kairos*) en que vivís. Porque es ya hora de levantaros del sueño; que la salvación está más cerca de nosotros que cuando abrazamos la fe» (Rm 13.11). El "momento" es el *kairos:* los últimos días inaugurados por la muerte y resurrección de Cristo y que se extienden al tiempo de la comunidad, el tiempo de salvación (ver 2 Co 6,2). «Os digo, pues, hermanos: El tiempo [*kairos*] apremia. Por tanto, los que tienen mujer, vivan como sino la tuviesen...» (1 Co 7,29). Y la

BJE lo interpreta así: «el tiempo pierde toda importancia, puesto que el mundo futuro está ya presente en Cristo resucitado». En la escuela paulina el Día del Señor o la venida del Reino lo están viviendo las comunidades cristianas con la experiencia del Resucitado.

Las actitudes que debe adoptar la comunidad en camino hacia la venida del Reino, o el Día del Señor, son, según Lc, las siguientes: 6.1. Agradecimiento por los beneficios de la venida del Señor (17,11-19). 6.2. Descubrir su presencia "entre vosotros" (17,20-37). 6.3. El juicio de la comunidad en la venida del Señor (18,1-14). 6.4. Los niños, modelo de la actitud ante la venida del Señor (18,15-17). 6.5. Libertad respecto de las cosas materiales (18,18-30).

6.1. Agradecimiento por los beneficios de la venida del Señor (17,11-19)

**[11]De camino a Jerusalén, pasó por los confines entre Samaría
y Galilea. [12]Al entrar en un pueblo, salieron a su encuentro diez
hombres leprosos, que se pararon a distancia [13]y, levantando la
voz, dijeron: «¡Jesús, Maestro, ten compasión de nosotros!» [14]Al
verlos, les dijo: «Id y presentaos a los sacerdotes.» Y sucedió que,
mientras iban, quedaron limpios. [15]Uno de ellos, viéndose curado,
se volvió glorificando a Dios en alta voz, [16]y, postrándose rostro en
tierra a los pies de Jesús, le daba gracias; y éste era un samaritano.
[17]Tomó la palabra Jesús y dijo: «¿No quedaron limpios los diez?
Los otros nueve, ¿dónde están? [18]¿No ha habido quien volviera a
dar gloria a Dios sino este extranjero?» [19]Y le dijo: «Levántate y
vete; tu fe te ha salvado.»**

El agradecimiento por la venida del Señor se traduce mediante la expresión bíblica "dar gloria a Dios", que es poner de manifiesto la presencia de Dios entre los hombres. En realidad tal es para Lc el último objetivo de la venida del Reino de Dios o la venida del Día del Señor. Para entender toda la enseñanza de esta sección, tenemos que considerar como equivalentes las expresiones: dar gracias, glorificar a Dios, venida del Hijo o presencia del Día del Señor.

Lc inicia esta enseñanza mediante un relato de cosecha propia. Algunos comentarios intentan relacionar el relato de la curación de

los diez leprosos con Mc 1,40-45, y su paralelo Mt 8,1-4, que narra la curación de un leproso por Jesús. Es verdad que estos son los únicos relatos de curaciones de leprosos en el NT. Pero no es posible unir el relato de Mc con el de Lc. La crítica interna de los mismos sólo aprecia algunos contactos entre las dos redacciones. La BJE dice que «Mc ha completado, basado en los paralelos de Mt y Lc, un relato más antiguo» (nota a Mc 1,40). Este relato más antiguo sería el recogido en el papiro *Egerton* 2 y que Lc aprovechó para su enseñanza introduciendo algunos retoques.

Desde las redacciones evangélicas actuales es difícil asegurar que la escena con todos sus detalles pueda entroncar con algún episodio concreto de la vida de Jesús. Sin embargo, hemos de admitir que en la memoria de la comunidad primitiva se conservaban recuerdos de curaciones de leprosos realizadas por Jesús (ver Lc 7,22; Mt 11,5). Los hechos históricos de Jesús dieron pie a los evangelistas para construir unos relatos con fines catequéticos y así desentrañar el mensaje del Maestro.

En este relato aparecen unos toques muy del agrado de Lc y que nos llevan a nosotros a descubrir la enseñanza pretendida. Así el relieve que adquiere el leproso samaritano frente a los otros nueve que, según se deduce del relato, eran judíos, sirve para poner en primer plano la acción de gracias por el beneficio recibido.

La estructura del relato es la siguiente: 1. Narración del hecho. 2. Eco del hecho. 3. Cierre del episodio.

1. Narración del hecho

Lc empieza señalando el escenario. Jesús sigue su camino hacia Jerusalén. Esta anotación, que indica una nueva etapa de la subida a Jerusalén, marca también el inicio de una nueva enseñanza. Está Jesús próximo a la meta, la ciudad santa. Lc traduce esta cercanía geográfica mediante una enseñanza más importante y urgente. Quiere que sus lectores aborden un tema clave para la vida de la comunidad: qué supone para los seguidores de Jesús la venida o Parusía del Señor.

El punto donde Lc sitúa la comitiva se interpreta como una zona fronteriza entre Galilea y Samaría, para bajar al valle del Jordán, a Jericó, y subir luego hacia Jerusalén. Pero tal como Lc expone el da-

to geográfico resulta difícil de entender. Literalmente dice: «Pasaba por el medio [*dia meson*] de Samaría y Galilea». Zerwick opina que hay que entender: «pasaba por un lugar entre Samaría y Galilea». Y tal es la interpretación más común. Pero ya hemos dicho que los datos geográficos de Lc no corresponden a los de un conocedor de los lugares. Son datos imprecisos. Hay que interpretarlos más bien con una intención distinta a la geográfica. Aquí es claro que a Lc le interesa presentar un grupo de leprosos en el que figure un enfermo procedente de la región de Samaría.

Jesús y sus acompañantes entran en un pueblo. Lc no la nombra. El relato vale para cualquier pueblo o ciudad. En muchas de las ciudades y pueblos había enfermos de lepra que vivían dentro de las ciudades, pero separados de los demás habitantes. Estos enfermos subsistían con lo que la gente les daba. Las leyes del Levítico les imponían un duro aislamiento. Un ritual estricto los reinsertaba en la sociedad, si se habían curado (Lv caps. 13 y 14).

En esta aldea innominada hay un grupo de enfermos de lepra que salen al encuentro de Jesús y a distancia, con voz fuerte, le interpelan. Lc mantiene las palabras que figuraban en la fuente y que son probablemente las que recoge el papiro *Egerton* 2: «Jesús, maestro». Los leprosos se dirigen a Jesús llamándole por su nombre propio y con el título de “maestro” (*epistates*). No le llaman *rabí*, título que aplican a Jesús los otros evangelistas.

Estos enfermos suplican a Jesús que se compadezca de ellos: «ten compasión de nosotros». Si esta frase la remontamos a los leprosos, hay que entenderla solamente como petición de una limosna. Pero leída en el contexto de Lc hay que ir más allá. Los leprosos piden a Jesús que se “compadezca” (es decir que “experimente”) la situación de aislamiento en que están viviendo.

La respuesta de Jesús no es curarlos mediante algún signo o con unas palabras. El evangelista marca los pasos de Jesús respecto de estos enfermos: primero los ve, sintoniza con ellos, responde a su petición de com-pasión, que es lo que le han pedido. Luego les indica el camino para que se reincorporen a la sociedad, siguiendo la normativa legal. Así presenta a Jesús como modelo de lo que pretende enseñar a sus lectores, y que la actividad evangelizadora del Reino de Dios no está reñida con el respeto a la ley judía. En este caso se trata

de una norma legal necesaria para que estos enfermos se reincorporen a la sociedad. Tal es la enseñanza que, a mi parecer, transmite el evangelista.

El grupo de seguidores que vive la experiencia de la Parusía de Jesús tiene que compadecerse de los aislados para reincorporarlos a la sociedad, es decir, hacer que vuelvan a la vida normal de las personas. En uno de los sumarios de Hechos, Lc describirá esta realidad tal como la lleva a la práctica la comunidad de Jesús: sacaban a «los enfermos a las plazas y los colocaban en lechos y camillas, para que, al pasar Pedro, siquiera su sombra cubriese a alguno de ellos. También acudía a Jerusalén mucha gente de las ciudades vecinas trayendo enfermos y atormentados por espíritus inmundos; y todos se curaban» (Hch 5,15-16).

Lc cierra el relato con una frase que señala la sorpresa ante algo inesperado: «y sucedió que, mientras iban, quedaron curados». El evangelista invita a sus lectores a contemplar el hecho con admiración. Nosotros nos podemos extrañar de que los leprosos acepten la indicación de Jesús antes de comprobar que están curados, y marchen a presentarse a los sacerdotes, que testificarán su limpieza. O podemos pensar que el evangelista indica que es la fe en la palabra de Jesús la que obra este prodigio a distancia, como en el caso del hijo del centurión (Lc 7,1-10). Dado el contexto en que se mueve el relato, la frase invita a la admiración contemplativa de la presencia del Resucitado y de su palabra.

2. *Eco del hecho*

El evangelista narra a continuación la repercusión del acontecimiento en las personas que han intervenido.

En el leproso. Lo narra Lc mediante una estructura sintáctica curiosa, que pone de manifiesto lo que es importante en la actitud del leproso curado. Tres participios la describen progresivamente. A los participios les acompañan unos verbos que sirven de enlace de los pasos de esta actitud. Los participios marcan lo que es importante, pues es lo que implica al leproso; los otros verbos son meramente enlaces. En esquema, los movimientos sintácticos de este párrafo son los siguientes:

a) Uno de los leprosos "viendo" (*idon*, e.d. "experimentando") que ha sido curado,

b) se vuelve "alabando" (*doxadson*); e.d. la experiencia del ver le hace prorrumpir en alabanzas a voz en grito. Las alabanzas no van dirigidas a Jesús, sino a Dios. Previo a la alabanza, el leproso regresa a Jesús.

c) se postra sobre su rostro "agradeciendo" (*euchariston*). A esta acción de gracias le acompaña una expresión corporal.

No deja de ser una estructura curiosa, difícil de reflejar en nuestras traducciones. Uno piensa que quizás Lc está describiendo sutilmente la actitud del creyente ante la Parusía del Señor: primero experimentarla, luego alabar a Dios por ella y finalmente celebrarla en la acción de gracias en actitud respetuosa ante quien hace presente a Dios en la comunidad, es decir el Resucitado.

Al final salta la sorpresa. La persona que ha sido curada y en quien se dan los efectos saludables del signo de Jesús es un samaritano, considerado por los judíos como un semihereje. Los que tienen la experiencia del encuentro con Jesús y la celebran son personas libres de prejuicios y de sometimiento a leyes rituales. Los otros nueve no han vuelto a Jesús, no contemplan su Parusía, porque se han atenido al cumplimiento de sus leyes.

En Jesús. Lc adopta un recurso literario: preguntas retóricas que pone en boca de Jesús. Si fueron diez los leprosos curados, tenían que haber vuelto los diez a encontrarse con él y reconocer su presencia.

Ha regresado sólo un extranjero (*allogenes*), es decir, una persona que por su etnia no podía entrar en el templo de Jerusalén. Por tanto, su reingreso en la sociedad no estaba sometido al juicio de un representante oficial de la ley judía. Los condicionamientos religiosos del judaísmo están impidiendo que se experimente en la persona de Jesús la obra de Dios y que se le dé gracias por ella.

3. Cierre del episodio

El relato se cierra con unas palabras de Jesús que Lc repite en otros contextos (7,50; 8,49; 18,42). Normalmente tendemos a interpretar el *logion* de Jesús como si dijera: "tu fe en mí, que soy el Me-

sías e Hijo de Dios, te ha salvado". Pero en ninguno de estos textos dice Jesús a la persona favorecida que sea la fe en él la que le ha curado, la que le ha salvado. Creo que, al menos en estos textos, el evangelista quiere poner de relieve la actitud de quien se acerca a Jesús porque ha tomado una decisión seguro de sí mismo: "tu fe" = "la fe en ti mismo", en tus posibilidades para tomar la decisión de caminar con Jesús. En la aceptación del mensaje de Jesús está la decisión personal, la fe en uno mismo, aun cuando esta fe tenga un objetivo último, la persona de Jesús.

Este episodio, con el que Lc abre la catequesis sobre una comunidad que camina hacia la Parusía del Señor, expone dos ideas claras. La Parusía o presencia del Señor resucitado se ha ido produciendo en la vida temporal de Jesús, en sus signos y sus palabras. Esta Parusía se está dando en la vida de la comunidad de creyentes, quienes deben reconocer esta presencia en el pasado y en el presente para anunciarla al futuro como Buena Noticia. Ante la Parusía del Señor, la comunidad debe tener unas actitudes claras, que Lc refleja en este episodio prólogo: descubrir la huella del amor del Padre y darlo a conocer, "glorificar a Dios", contemplar el misterio y celebrarlo con la acción de gracias. A este encuentro con la Parusía del Señor están invitados todos. Sólo lo impiden la cerrazón y la sujeción a leyes que condicionan la libertad en el seguimiento de Jesús.

6.2. Descubrir su presencia "entre vosotros" (17,20-37)

20Al preguntarle los fariseos cuándo llegaría el Reino de Dios,
les respondió: «La venida del Reino de Dios no se producirá apara-
tosamente, 21ni se dirá: "Vedlo aquí o allá", porque, sabedlo bien,
el Reino de Dios ya está entre vosotros.»
22Dijo a sus discípulos: «Días vendrán en que desearéis ver uno
solo de los días del Hijo del hombre, y no lo veréis. 23Habrá quien
os diga: "Vedlo aquí, vedlo allá". Pero no vayáis, ni corráis detrás.
24Porque, como relámpago fulgurante que brilla de un extremo a
otro del cielo, así será el Hijo del hombre en su Día. 25Pero antes
tendrá que padecer mucho y ser reprobado por esta generación.
26«Como sucedió en los días de Noé, así ocurrirá también en
los días del Hijo del hombre. 27Comían, bebían y tomaban mujer o

**marido, hasta el día en que entró Noé en el arca. Entonces vino el
diluvio y los hizo perecer a todos. [28]Lo mismo sucedió en los días
de Lot: comían, bebían, compraban, vendían, plantaban y cons-
truían; [29]pero el día que salió Lot de Sodoma, llovió fuego y azufre
del cielo que destruyó a todos. [30]Así sucederá el Día en que el Hijo
del hombre se manifieste.**

**[31]«Aquel Día, el que esté en el terrado y tenga sus enseres en
casa, que no baje a recogerlos; y, de igual modo, el que esté en el
campo, no se vuelva atrás. [32]Acordaos de la mujer de Lot. [33]Quien
intente preservar su vida, la perderá; y quien la pierda, la conser-
vará. [34]Os digo que aquella noche estarán dos en un mismo lecho:
uno será tomado, y el otro dejado; [35]habrá dos mujeres moliendo
juntas: una será tomada y la otra dejada.» [36] [37]Entonces le pregun-
taron: «¿Dónde, Señor?» Él les respondió: «Donde esté el cuerpo,
allí también se reunirán los buitres.»**

Algunos creyentes procedentes del judaísmo mantenían una fuerte esperanza en la restauración del Reino de Dios por intervención del Mesías, al que identificaban con Jesús de Nazaret. La certeza que estos creyentes tenían en la realidad de la resurrección de Jesús daba mayor firmeza a esta esperanza, que se iniciaría con un regreso del Jesús glorioso.

La esperanza es un componente básico de la religiosidad judía. «El yahvismo nace como religión de la esperanza judía» (A. Rodríguez Carmona, *o.c.*, pág. 611). Esta esperanza se ha ido expresando en el judaísmo mediante símbolos basados en gran parte en textos proféticos y apocalípticos que anunciaban un futuro glorioso para Israel. Distintas líneas van dibujando el fondo escatológico de la esperanza de la religión judía.

Dos de estas líneas están expresadas con unos símbolos que encontramos en el evangelio de Lc: el Reino de Dios y el Día del Mesías. En las comunidades primitivas estos símbolos de esperanza condicionaban la misma vida comunitaria. Había que aclarar las ideas. Pablo afronta el tema al inicio de su tarea evangelizadora ante algunas preguntas que le plantean los cristianos de Tesalónica. Según Hch 17,1-4, algunos judíos de la sinagoga aceptaron la predicación de Pablo. Estos judíos, que están en el origen de la

formación de esta comunidad, pudieron plantear el tema de la restauración del Reino de Dios y la venida del "Día" del Mesías.

Es sólo un dato de una comunidad; pero en los primeros años de la Iglesia la idea de la restauración del Reino de Dios y la venida del Señor resucitado estaban muy presentes, sobre todo en los judíos incorporados a la comunidad. Y estas ideas no estaban aún aclaradas, como lo estarán más tarde.

Lc, consciente de estos problemas comunitarios que afectan al seguimiento de Jesús, expone una enseñanza específica sobre los mismos. Para ello recoge unas afirmaciones del mismo Jesús conservadas en la memoria de las comunidades, y las elabora dándoles su impronta. Veremos cómo algunas de esas enseñanzas las recogen también Mc y Mt y las incluyen en un marco más amplio llamado "discurso escatológico" (Mc 13,1-36; Mt 24,1 - 25,46). El material agrupado aquí por Lc no se puede calificar como "escatológico" ni como anuncios de acontecimientos del final del mundo. Por tanto, no es lícito explicar esta enseñanza de Lc desde el contexto en que Mc y Mt han situado las expresiones de Jesús.

En esta sección distinguimos dos partes: 1. La presencia del Reino de Dios (vv. 20-21). 2. La presencia del Día del Hijo del hombre (vv. 22-37).

1. La presencia del Reino de Dios

El *logion* de Jesús es breve. Lc, como de costumbre, lo enmarca en un contexto artificial: una pregunta de los fariseos. La fuente literaria del *logion* nos es desconocida. Parte del vocabulario del mismo sólo la encontramos en este texto, como el adverbio "aparatosamente" (*meta paratereseos*).

La estructura es muy simple: 1.1. Pregunta de los fariseos: ¿cuándo llega el Reino de Dios? 1.2. Respuesta doble de Jesús: no llega; «ya está entre vosotros».

Es lógico que el evangelista atribuya la pregunta a unos judíos. Como he dicho antes, la llegada del Reino de Dios era una de las grandes líneas de la esperanza del Judaísmo. Para J. Schmid era «la suma de las esperanzas del futuro Israel, por lo que el problema del momento de su llegada, o lo que es lo mismo, el comienzo de la épo-

ca mesiánica, era una de las cuestiones fundamentales tanto de la teología rabínica como también de la apocalíptica» (*o.c.*, pág. 392).

1.1. Cuándo llega el Reino de Dios

A veces esta pregunta la ponen los traductores en futuro ("cuándo llegará") o en potencial ("cuándo llegaría"), por la fuerza del adverbio "cuándo" (*pote*). Pero el verbo *erchetai* está en presente. Y en presente está también este verbo en la respuesta de Jesús. Los fariseos preguntan sencillamente cuándo viene, no cuándo tiene que venir.

¿Con qué intención ha puesto Lc esta pregunta en boca de los fariseos? Podría pensarse que el evangelista quiere plantear una nueva trampa que los fariseos tienden a Jesús. El verbo "viene" en presente suena a una pregunta irónica, si no maliciosa. Pero también podríamos pensar que lo que piden a Jesús es su opinión, como rabino, en una cuestión debatida en las escuelas rabínicas. En ellas unos textos apocalípticos, como Dn 9,24-27 (basado en Jr 25,11-12; 29,10 y Ha 2,2-3) animaban a calcular el momento de la implantación del Reino de Yahvé. Incluso se atrevían los rabinos a predecir la hora de la llegada, marcada por unas señales claras y extraordinarias. Los fariseos podían preguntar tanto el tema del tiempo de la venida del Reino de Yahvé como las señales que anunciaban su venida. Nos sitúa así el evangelista en un contexto judío. Por tanto, el Reino por el que preguntan a Jesús es un reino temporal, es la restauración de la teocracia davídica que llevaría consigo la exaltación de Israel ya liberado de la opresión romana.

No parece que Lc haya recuperado el *logion* de Jesús y le haya dado esta elaboración cuidada para atender la curiosidad de los fariseos o para meter a Jesús en las polémicas de las escuelas rabínicas. El evangelista lo recupera y le da este encuadre literario para exponer una enseñanza sobre la venida del Reino de Dios basada en las palabras de Jesús contrapuesta a la enseñanza rabínica tradicional.

1.2. Respuesta de Jesús

Tiene dos partes: en la primera niega que el Reino venga aparatosamente, o aclamado por los que lo ven venir; en la segunda afirma taxativamente que no tiene que llegar, porque ya ha llegado.

La primera parte rechaza la creencia del judaísmo: el Reino de Dios no viene aparatosamente, lit. «con espectacularidad» (*meta paratereseos*). El sustantivo *parateresis* sólo se encuentra aquí en todo le NT. ¿Qué significa? Fuera del NT se emplea para designar la observación de los astros, labor de magos y adivinos. La venida del Reino de Dios no se descubre mediante observaciones de los astros, tal como los adivinos pronosticaban los cambios sociales o catástrofes. El Reino de Dios no viene como resultado de observaciones astrales. La primera parte del *logion* de Jesús hay que interpretarla como una negación de las señales que los judíos creían que acompañarían a la llegada del Reino.

Pero si nos fijamos, los fariseos no han preguntado por la señal que acompaña la llegada del Reino, como ocurre en Lc 21,7 respecto de un hecho histórico. Los fariseos preguntan cuándo llega. Y Jesús responde que no llega como consecuencia de observaciones científicas que descubran la realidad de su presencia. ¿Qué sentido tiene esta respuesta de Jesús? Lc quiere decirnos que no hay que buscar la presencia del Reino en observaciones astrales o análisis científicos. El Reino está ya presente; no hay que esperar señales de su venida.

En realidad Jesús no responde a la pregunta. Detrás de sus palabras adivinamos la enseñanza que Lc da a los creyentes para que no esperen una llegada del Reino con señales aparatosas o con observaciones astrales. El Reino manifiesta su presencia con otras señales, como dijo ya antes en la entrevista con los enviados del Bautista: la liberación de los cojos, pobres, enfermos...

La traducción de *meta paratereseos* por "aparatosamente", con acompañamiento de señales extraordinarias, puede describir la parafernalia en la que la escatología judía envolvía la venida del Mesías (como describen Mc 13,24 y Mt 24,29-31, la venida del "Hijo del hombre").

Lc ha puesto aquí estas palabras de Jesús como respuesta a la pregunta de los fariseos probablemente porque quiere corregir la concepción de la venida de Jesús resucitado, que tenían los creyentes de algunas comunidades, como la de Tesalónica (1 Ts 4,16 - 5,3; 2 Ts 2,1-12); o bien porque quiere corregir la preocupación de algunos creyentes, judíos o no judíos, aficionados por conocer el misterio de Dios mediante la observación de los movimientos astrales (Ga 4,8-10).

Una traducción que incluya alusiones a señales visibles de la venida del Reino es incompleta. El texto de Lc tiene una profundidad mayor: la presencia del Reino de Dios no es el resultado de un experimento de laboratorio o de un observatorio, sino que es una experiencia interior: «entre vosotros».

La respuesta de Jesús niega también que el Reino llegue acompañado de aclamaciones que señalan su presencia: «Vedlo aquí o allá». Para entender esta frase se recurre a las esperanzas de los judíos. Los adverbios *hode* ("aquí") y *ekei* ("allá") forman una expresión polar que señala cualquier lugar geográfico y cualquier acontecimiento histórico o religioso. Los comentarios van por estos derroteros: el Mesías se hace presente en medio de catástrofes, en medio de las festividades pascuales, en medio de la celebración religiosa del pueblo unido en la vivencia del pueblo de Israel, reunificado, etc. etc. De Lange resume la creencia del Judaísmo actual y señala algunas de las señales que acompañarán la venida del Reino de Dios y que nos pueden ayudar a aclararnos sobre la esperanza de los judíos del tiempo de Jesús: «La venida del Mesías estará precedida por diversas crisis sociales y económicas; a continuación volverá el profeta Elías, sonará una gran trompeta y serán reunidos todos los exiliados; seguirá una guerra parecida a la de Gog y Magog, y después el mundo será renovado en la era mesiánica, que significará una época de paz y armonía sobre la tierra. Finalmente, los muertos resucitarán y serán juzgados junto con los vivos, y los que sobrevivan después del juicio vivirán eternamente en el Mundo Futuro» (citado por A. Rodríguez Carmona, en *La religión judía*, pág. 641).

Esta concepción histórica del judaísmo sobre el Reino de Dios nos ayuda a entender mejor las palabras de Jesús. Ha habido siempre, y las comunidades primeras no son una excepción, una preocupación por descubrir lugares concretos de la presencia del Mesías o de Jesús Resucitado regresado, y a ser posible centrar su presencia en lugares, pueblos o naciones con derecho a un uso preferencial. Las palabras de Jesús rompen con esta concepción exclusivista. El Reino de Dios trasciende todo lugar. La expresión polar lo afirma. No tiene ningún sentido decir que el Mesías «está aquí o allá».

La tercera parte del *logion* afirma con rotundidad dónde está el Reino de Dios. Se inicia con un toque de atención y al mismo tiempo marcando una oposición a las esperanzas anteriores: *idou gar*, lit. "¡Atención! Porque...". Y sigue la afirmación categórica: «el Reino de Dios ya está entre vosotros». La expresión "entre vosotros" (*entos hymon*) afirma una realidad. ¿Cuál? Algunas Biblias suelen traducir "dentro de vosotros". Así, para unos significa en vuestro interior, en vuestra conciencia, marcando las relaciones amorosas del ser humano con Dios Padre. Para otros, la presencia de Dios en la vida espiritual de cada uno. Según unos terceros expresa que, con la presencia histórica de Jesús, el Reino de Dios ya está presente en Israel; y por tanto la pregunta de los fariseos no tiene sentido.

Si relacionamos las dos primeras partes del *logion* con esta tercera, el "está entre vosotros" quiere decir que no hay que esperar la presencia del Reino o experimentar su presencia en realidades externas, aquí o allá, sino en algo que pertenece al "vosotros". Una vez más Lc está indicando que el Reino de Dios está realizado en la comunidad de creyentes. Ahí, en ella, en su interior, es donde se experimenta la presencia del Reino de Dios. Este autor intentará descubrir las líneas esenciales del Reino de Dios en la historia de algunas comunidades que narra en la segunda parte de su obra.

2. La presencia del Día del Hijo del hombre

En la época de Jesús la esperanza mesiánica del Judaísmo había adquirido un tinte nacionalista fuerte. Es una época de subordinación del Israel de Dios al poder romano. La esperanza mesiánica se concretaba en la aparición de un ungido, un "mesías", un rey descendiente de David que liberaría al pueblo y de este modo restablecería un reino de justicia y de paz. «La esperanza mesiánica, en el sentido técnico de la aparición escatológica de un líder carismático, descendiente de David, que habrá de instaurar la salvación definitiva, surge por primera vez en el judaísmo del segundo Templo, aunque los antecedentes necesarios están en la Biblia» (A. Rodríguez Carmona, *o.c.*, págs. 615-616).

En los escritos de la época intertestamentaria, esta esperanza mesiánica se presentaba con la metáfora del "Día de Yahvé", el "Día del

Mesías" o "los días del Mesías". Eran metáforas tomadas de los profetas, que a veces quedan simplificadas en "el Día" o "los días futuros".

Los cristianos procedentes del judaísmo, que formaban parte de las primeras comunidades, habían vivido esta esperanza en un mesías liberador. Ahora reconocen en Jesús de Nazaret al Mesías (el Cristo) enviado por el Padre. Pero la idea que tienen ahora del Mesías-Jesús no estaba al principio nada clara. Y dentro de esta concepción mesiánica, una de las ideas que deben aclarar es la del Día del Mesías, que pronto la traducen como una nueva venida de Jesús Resucitado. Así se va forjando la esperanza de una segunda venida de Jesús-Mesías, con la que éste completaría su obra salvadora. Y la ven como inminente. Es el "Día del Hijo del hombre", que ya en Pablo recibe el nombre concreto de "el Día del Señor". Las dos cartas a los Tesalonicenses reflejan este estadio primitivo de la reflexión mesiánica (1 Ts 5,1-3; 2 Ts 2,1-8).

Lc aporta una contribución a esta enseñanza. Lo primero que hace es seleccionar entre los *logia* de Jesús conservados en la memoria de las comunidades, los que se referían a la presencia última del Mesías, y separarlos de los *logia* sobre la llegada del Reino y el día o los días del Mesías. En el párrafo anterior he comentado el *logion* de Jesús sobre la llegada del Reino. Ahora el evangelista expone los referentes al "Día del Hijo del hombre" y así ha construido una enseñanza bien argumentada.

Es una sección que tiene cohesión literaria. Hay comentaristas que a esta sección, unida a la perícopa sobre la llegada del Reino, la califican como "pequeño apocalipsis" (17,20-37). Creo que Lc ha separado conscientemente estos materiales sobre el día del Hijo del hombre de los que componen el llamado "apocalipsis largo" o discurso escatológico (21,5-36). Varias frases de esta enseñanza se encuentran en Mt, pero en contextos distintos. Resulta interesante ver la elaboración literaria de Lc sobre las palabras de Jesús tomadas del documento Q o de otras fuentes desconocidas. Podemos distinguir las partes siguientes: **a.** Introducción (v. 22a). **b.** El logion de los Días del Hijo del hombre (v. 22b). **c.** El logion del Día del Hijo del hombre (vv. 23-24). **d.** El logion de la pasión del Hijo del hombre (v. 25). **e.** El logion del diluvio y de Sodoma (vv. 26-30). **f.** El logion de "aquel día" (vv. 31-35). **g.** El logion de los buitres (v. 37).

a. Introducción

Es propia de Lc y marca el inicio de un tema nuevo. Hay que separar el de la venida del Reino del de la presencia del “día”. Para el evangelista no son lo mismo. Además el auditorio ha cambiado. Ahora son los discípulos los que reciben la instrucción de Jesús.

b. El logion de los Días del Hijo del hombre

Conviene recordar que la expresión “Hijo del hombre” o “Hijo de hombre” es aramea, impropia de la cultura helénica. Si Lc la emplea es porque así la encontró en las catequesis comunitarias. Puede ser que esta expresión se remonte al mismo Jesús, quien con ella se designaba a sí mismo como un ser humano.

Es de suponer que el *logion* primitivo decía “el día del Hijo del hombre”, más acorde con la esperanza mesiánica judía cristianizada, y que es como aparece en los vv. 24 y 30. Para los creyentes el día del Mesías era el día de Jesús o, como él se llamaba, el día del Hijo del hombre. Lc modificó el *logion*; lo cambió por “los días del Hijo del hombre” para establecer un parangón con los días de Noé y de Lot (vv. 26-28).

Lc reconoce que los creyentes, a quienes se dirige, tendrían fuertes deseos (*epithymeo*) de ver un día del Hijo del hombre. ¿A qué se refiere el evangelista? ¿Regresar al pasado para convivir, aunque fuera sólo un día, con Jesús de Nazaret? O, traduciendo el adjetivo *mia* no por “uno”, sino por “el primero”, ¿que el deseo de los discípulos es poder contemplar el primer día de la manifestación gloriosa de Jesús?

Si Lc no hubiera modificado el *logion* para expresar el ansia de algunos por ver el día del Mesías, la frase la entenderíamos desde la escatología judía. Pero en una comunidad cristiana no tiene sentido.

Yo creo que la expresión “los días del Hijo del hombre” hay que entenderla al mismo nivel que los días de Noé y de Lot de los vv. 26 y 28. Los creyentes de algunas comunidades expresan su añoranza de convivir con Jesús, recibir de sus labios las enseñanzas, es decir, no aceptan la ausencia física de Jesús Resucitado y quizás justifican su desidia y tibieza en la fidelidad al mensaje de Jesús, añorando aquellos tiempos pasados y esperando la vuelta física del Maestro. Las palabras del evangelista cuestionan esta esperanza. También otros

antepasados convivieron con los grandes patriarcas Noé y Lot y no hicieron caso de sus palabras. A unos les sorprendió el diluvio y a otros el fuego y azufre (de algún yacimiento de petróleo), en medio de sus quehaceres ordinarios de la vida.

No hay en el texto de Lc el menor indicio de que los contemporáneos de Noé y Lot tuvieran que cambiar de vida y convertirse para no morir por la inundación o el azufre. El verbo "perecer" de los vv. 27 y 29 no indica ningún castigo. El verbo *apolyo* lleva como sujetos el diluvio o el azufre. Es una u otra de estas catástrofes naturales la que "mató" a todos. En ellas intervienen elementos naturales, que "hacen perecer" a unas personas. El texto no da a entender una intervención directa de Dios.

c. El logion del Día del Hijo del hombre

Lo encontramos también en Mt 24,26-27. La fuente es el documento Q. Es eco de unas tradiciones judías sobre la manifestación pública del Mesías. Según estas tradiciones, después de un período impreciso de vida escondida, el Mesías se manifestaría en su "día". ¿Dónde y cómo sería esta manifestación? El *logion* previene contra anuncios falaces o manifestaciones equivocadas. Lc aplica al día del Mesías el mismo proverbio que aplicó a la venida del Reino de Dios: no hay que hacer caso de los que anuncian la presencia del Mesías aquí o allá, es decir en un lugar concreto. (Mt 24,26, en cambio, concreta: «en el desierto» o «en los aposentos».) Y aconseja a la gente que no se crean estos anuncios, y menos que corran (*dioko* = "correr tras uno para darle alcance") tras el Hijo del hombre. Y la razón es que la manifestación del Hijo del hombre será «como relámpago fulgurante», es decir, visible, evidente, como lo es el relámpago. La comparación con el relámpago no alude al carácter repentino de la manifestación, sino a la visibilidad y evidencia de la presencia del mesías.

d. El logion de la pasión del Hijo del hombre

Ya encontramos este anuncio de la pasión del Hijo del hombre en 9,22 (véase comentario). No parece que este *logion* tuviera su fuente en el documento Q, sino en otra fuente distinta. Este es el quinto anuncio de la pasión, y el más breve.

¿Por qué Lc repite en este contexto el núcleo del *logion* de la pasión del Hijo del hombre? La conexión («pero antes») con el v. 24 no aclara nada. En buena lógica hay que interpretarla en el sentido de que antes de que se manifieste el Mesías con la evidencia de un relámpago, el Hijo del hombre debe «padecer mucho y ser reprobado». ¿Está pensando Lc en que la presencia manifiesta será en la Resurrección o en la Ascensión?, como parece insinuar en 24,26: «¿No era necesario que el Mesías padeciera eso para entrar así en su gloria?».

Quizás el evangelista se está refiriendo a la comunidad de creyentes. Ella es la manifestación clara de la presencia del Mesías en la historia humana. Esta interpretación encaja con el pensamiento de Pablo: la manifestación "corporal", sensible, del Resucitado es el grupo de creyentes, que son "el cuerpo de Cristo": «Vosotros formáis el cuerpo de Cristo, y cada uno es miembro con una función peculiar» (1 Co 12,27); «Nosotros, aunque somos muchos, no formamos más que un solo cuerpo en Cristo: los unos somos miembros para los otros» (Rm 12,5; véase también Col 1,26-27; Ef 5,30).

e. El logion del diluvio y de Sodoma

Recoge una tradición tardía sobre la presencia del Mesías y el juicio que se realizará "al final de los tiempos". Esta tradición mencionaba los días de Noé y los de Lot como los de una sociedad corrompida que mereció el castigo del diluvio o la lluvia de fuego y azufre sobre Sodoma. Los textos del Gn 6-8 y 19,1-29 proporcionaron el material para construir sobre ellos unas enseñanzas. Un paso intermedio entre el Génesis y el NT lo encontramos en Si 16,6-8: «En la reunión de los pecadores se encendió el fuego, contra la nación rebelde se inflamó la ira. No perdonó a los antiguos gigantes que se rebelaron seguros de su fuerza. No perdonó a los vecinos de Lot, a los que aborrecía por su orgullo». La causa de la aniquilación de los gigantes por el diluvio y del castigo de los vecinos de Lot eran sus pecados.

Esta presentación del diluvio y de la destrucción de Sodoma como ejemplos de castigo llega a algunos escritos del NT. Así, 2 P 3,5-9 y Judas 7 son textos tardíos que mantenían unas tradiciones del Judaísmo y que por este motivo fueron rechazados por algunos Padres. Este carácter de preocupación por mantener unas tradiciones judías

hace que la crítica moderna rechace la atribución de estos dos escritos a los dos apóstoles, Pedro y Judas. «Nos encontramos, pues, con una tradición firmemente establecida, que tiene sus raíces en el judaísmo tardío» (*Sinopsis* II, pág. 284).

Entre el texto sapiencial y los de 2 Pedro y Judas tenemos la redacción que ofrecen Mt y Lc, que proceden de la fuente habitual de estos evangelistas. Mt sólo recoge la tradición de los días de Noé. Lc, en cambio, menciona también los días de Lot. La estructura del texto de Lc nos lleva a pensar que era la original del documento Q. Lc ha elaborado con las dos tradiciones una redacción en paralelo sinonímico y con una disposición nemotécnica clara, que presento en el recuadro inferior. Pero, para poder establecer la diferencia entre la redacción de Lc y la de Mt, reproduzco aquí antes el texto de este último (24,37-39): «Como en los días de Noé, así será la venida del Hijo del hombre. Porque, del mismo modo que en los días que precedieron al diluvio, la gente comía, bebía y tomaban mujer o marido hasta el día que entró Noé en el arca y no se dieron cuenta hasta que vino el diluvio y los arrastró a todos. Así será también la venida del Hijo del hombre».

a) Como sucedió en los días de Noé a') así ocurrirá también en los días del Hijo del hombre b) comían, bebían y tomaban mujer o marido c) hasta el día en que entró Noé en el arca; d) entonces vino el diluvio y los hizo perecer a todos.	a) Lo mismo sucedió en los días de Lot: b) comían, bebían, compraban, vendían, plantaban y construían; c) pero el día que salió Lot de Sodoma, d) llovió fuego y azufre del cielo, que destruyó a todos. a') Así sucederá el Día en que el Hijo del hombre se manifieste.

El elemento a' que en el texto de Mt figura como título, Lc lo ha trasladado al final de la tradición sobre Lot. Esta alteración del paralelismo obedece a la inserción del siguiente *logion* ("aquel día") para aproximar las dos menciones del "día".

Antes de pasar al siguiente *logion*, hay que caer en la cuenta de que en la redacción de Lc no aparece ni la idea de castigo ni la del desorden social. Lc describe la vida despreocupada de los contemporáneos de Noé y de Lot; unos días en los que la vida de las personas sigue su curso normal. El acontecimiento extraordinario, diluvio y

lluvia de fuego y azufre, rompe con el ritmo de una vida rutinaria. La presencia del día del Hijo del hombre encaja en la vida rutinaria de las personas, pero la altera en cuanto inserta en ella otras valoraciones. Es, a mi juicio, lo que Lc intenta presentar con la inserción del *logion* siguiente.

f. El logion de "aquel día"

Lc ha ido exponiendo la actitud que debe tener la comunidad ante la venida del Señor. ¿Cómo entender esta venida? ¿Cómo conocerla? ¿Qué hacer? Al no tener ideas claras sobre este tema recurrente en las catequesis comunitarias, los creyentes se veían obligados a buscar respuestas para clarificar sus actitudes ante la venida del Señor.

Ahora Lc recoge unos *logia* con los que pretende resumir las enseñanzas anteriores bajo el epígrafe de "aquel día" y completar con unos consejos. Para comprender estos consejos tenemos que entender que cuando Lc redacta su evangelio ya ha ocurrido la destrucción de Jerusalén y el templo; los grupos cristianos están organizándose; hay nuevas incorporaciones de distintas personas a los grupos de creyentes; están surgiendo nuevas comunidades. Y no faltan dificultades ni persecuciones. ¿Cuándo vendrá el Señor para que aclare todas estas circunstancias?

Lc encuentra en su fuente unas enseñanzas de Jesús que tanto Mc (13,15-16) como Mt (24,17-18) han recogido también, pero aplicándolas al final de una época, marcada por la destrucción de la Ciudad Santa.

El primer *logion* (v. 31) sitúa el "día" en un momento crítico, un ataque o una invasión. Son unas circunstancias extraordinarias que obligan a romper el ritmo normal de una vida: el que esté en el terrado, probablemente descansando o recibiendo la brisa agradable de la tarde, que no baje a la casa a recoger sus pertenencias. Las viviendas palestinenses solían tener un acceso exterior a los terrados (ver Lc 5,19). Lo mismo se aconseja al que esté en el campo. Urge la huida. Se trata de escapar de un peligro grave para la vida. Hay que ponerse a salvo. ¿Cómo? Mt habla de huida; Lc no, aunque se adivina. No parece que el texto, en su sentido literal, hable de huida de placeres o riquezas.

Los vv. 32-33 son una inserción forzada entre los dos *logia*. El v. 32 menciona el caso de la mujer de Lot como un ejemplo de desidia

en un momento de urgencia por escapar de un peligro serio. El v. 34 vuelve a repetir el *logion* que ya encontramos en 9,24 y cuya inserción en este contexto viene a cuento, porque se trata de conservar la vida buscando otros caminos y rompiendo con un estilo de vida anclado en sus costumbres. La presencia del "día" rompe los esquemas de una vida anquilosada. El día es un acontecimiento que condiciona los comportamientos normales y rutinarios.

Lc puede tener presente, como Mt y Mc, la destrucción de la ciudad. Pero creo que en el fondo de su enseñanza hay una llamada al nuevo estilo de vida de los creyentes. El mensaje del Evangelio altera totalmente los comportamientos. Es una idea que hemos encontrado en otros textos de Lc.

El segundo *logion* figura en Mt 24,40-41. La redacción de Mt es algo más breve; pero en lo esencial Mt y Lc coinciden. Lc quiere subrayar, de entrada, que es una enseñanza de Jesús: «Yo os digo». Sigue el telón de fondo de un ataque, o al menos el de un peligro grave. Mt y Lc presentan dos ejemplos que pueden ocurrir en estas circunstancias y que cambian la suerte de las personas. Primer ejemplo: dos varones que están en un mismo lecho: uno es tomado y el otro dejado. El segundo ejemplo: dos mujeres que están moliendo juntas: una tomada, otra dejada.

¿Qué relación tiene este *logion* con el "día"? Una explicación podía ser que en esta situación crítica de ataque, la suerte de las personas puede ser muy variada: a uno le respetan la vida; a otro, no, sea varón o mujer. Esto relativiza los valores de la vida.

Pero quizás hay que entender el "día" como realización histórica del proyecto de Jesús; y en este supuesto Lc está indicando que el evangelio impone divisiones y renuncias entre personas o cosas unidas y queridas.

g. El logion de los buitres

Tenemos aquí, como en Mt 24,28, un proverbio que los evangelistas ponen en boca de Jesús. En Lc es una respuesta de Jesús a una pregunta: «¿Dónde, Señor?». ¿Quiénes realizan la pregunta? Se supone que son los discípulos. En Mt no hay tal pregunta. En Lc sí, y la pregunta refleja la preocupación de las comunidades por saber

dónde se manifestará el "día". El proverbio da la respuesta: no hay un lugar preciso; puede ser cualquiera. El "día" no tiene sitio fijo. Se reconocerá su lugar como se reconoce el de un cadáver por la presencia de buitres sobrevolándolo.

En la explicación que vengo dando de estos *logia*, el lugar de la manifestación del "día" no importa. Es lo que ha dicho antes el evangelista: no hay que hacer caso de los que digan "aquí o allá". El "día" no tiene un lugar físico.

Cabría preguntarse si en esta sección se habla del juicio escatológico. Yo creo que no. Al menos no como lo ha entendido la exégesis tradicional. En cambio, sí que se habla del juicio en cuanto presencia de Jesús y su mensaje en la historia: es un juicio de valores que obliga a tomar actitudes ante los diversos acontecimientos. De todos modos recojo aquí una explicación autorizada: «En resumen, el texto del documento Q es una descripción del gran juicio escatológico. Va unido a la venida del Hijo del hombre y se realizará de la siguiente manera: la tierra sufrirá una catástrofe de la que el diluvio y la destrucción de Sodoma fueron una prefiguración; aquel Día los justos serán "acogidos" por el Hijo del hombre en la gloria; pero los impíos, "dejados" en el mundo, perecerán con él. Textos como 2 P 3,3 s. dan a entender que los primeros cristianos esperaban este Juicio para un futuro relativamente cercano» (*Sinopsis* II, pág. 285).

6.3. El juicio de la comunidad en la venida del Señor (18,1-14)

**18 1Les propuso una parábola para inculcarles que era preci-
so orar siempre sin desfallecer: 2«Había en un pueblo un
juez que ni temía a Dios ni respetaba a los hombres. 3Había en
aquel mismo pueblo una viuda que acudió a él y le dijo: "¡Hazme
justicia contra mi adversario!" 4Durante mucho tiempo no quiso,
pero después se dijo a sí mismo: "Aunque no temo a Dios ni respe-
to a los hombres, 5como esta viuda me causa molestias, le voy a
hacer justicia para que deje de importunarme de una vez".»**

**6Y añadió el Señor: «Ya oís lo que dijo el juez injusto. 7¿No hará
entonces Dios justicia a sus elegidos, que están clamando a él día y
noche? ¿Les hará esperar? 8Os digo que les hará justicia pronto. Pero,
cuando el Hijo del hombre venga, ¿encontrará la fe sobre la tierra?»**

[9]Dijo la siguiente parábola a algunos que se tenían por justos y
despreciaban a los demás: [10]«Dos hombres subieron al templo a orar;
uno fariseo, otro publicano. [11]El fariseo, de pie, oraba en su interior
de esta manera: "¡Oh Dios! Te doy gracias porque no soy como los
demás hombres: rapaz, injusto y adúltero, ni tampoco como este pu-
blicano. [12]Ayuno dos veces por semana y doy el diezmo de todas mis
ganancias". [13]En cambio el publicano, manteniéndose a distancia,
no se atrevía ni a alzar los ojos al cielo, sino que se golpeaba el pecho
y decía: "¡Oh Dios! ¡Ten compasión de mí, que soy pecador!" [14]Os
digo que éste regresó a su casa justificado, y aquél no. Porque todo
el que se ensalce será humillado; y el que se humille será ensalzado.»

Uno de los componentes del "día del Señor" o del "día del Mesías" en la tradición judía era el juicio. En los textos proféticos es un anuncio de castigo para los pueblos que se oponen a Israel y para el mismo pueblo elegido cuando éste se aparta de la alianza. Los acontecimientos de la historia eran el vehículo del día del Señor. Si eran perjudiciales para los pueblos, los profetas los interpretaban como llamadas a la conversión.

Pero el día del Señor tiene otra faceta más positiva: el Señor se manifiesta en su día para salvar a los pobres, para restituir sus derechos a los oprimidos, para "hacerles justicia". El juicio del Señor es también salvador o restaurador del orden justo. Los textos de Sofonías quizás son los que mejor ilustran estas ideas (véase Sof 1,2 - 2,3; 3,9-13; también Miq 1,2-5; Is 4,2-6; 11,6-9).

En el NT el "día del Señor" se relaciona con la venida del Hijo del hombre. El "día del Hijo del hombre" es un día de juicio, con su doble faceta de castigo y de salvación o recuperación de los derechos de los más débiles. El Hijo del hombre hará justicia, restaurará el orden querido por el Creador.

En las primeras comunidades estaban todavía presentes estas concepciones del día del Mesías, que ahora es llamado "Hijo de hombre" por influjo del libro de Daniel. Las dificultades que están atravesando las comunidades, las vivencias de algunas catástrofes, como la ruina de Jerusalén y de su templo el año 70, les llevaron a calcular que el día del Señor estaba próximo. La venida del Señor traería la liberación. Esta venida se esperaba con ansia. Oraban para que ocurriera pronto y así se hiciera justicia a los elegidos.

Poco a poco, y ante las desviaciones exageradas de esta espera y posibles malas interpretaciones que habían favorecido las concepciones judías del "día de Yahvé", los catequistas de las comunidades se vieron en la necesidad de aclarar los conceptos y corregir desviaciones. Es lo que hace Pablo en su segunda carta a los Tesalonicenses: «Por lo que respecta a la venida de nuestro Señor Jesucristo y a nuestra reunión con él, os rogamos, hermanos, que no permitáis que vuestro ánimo se altere por cualquier cosa, ni os alarméis por ciertas manifestaciones del Espíritu, por algunas palabras o por alguna carta presentada como nuestra, que os haga suponer que el Día del Señor es inminente» (2 Ts 2,1-2).

En esta labor de aclarar conceptos sobre el "día del Hijo del hombre" hay que situar las parábolas de Lc 18,1-14. Los comentaristas por lo general reconocen una relación entre las dos parábolas, ensambladas por el hilo de la oración. El encabezamiento de la primera (18,1) y la actitud orante de los protagonistas de la segunda (18,10) avalan esta interpretación. Es probable que las dos estuvieran centradas en el tema de la oración. Pero Lc las ha desplazado de su contexto y las ha situado aquí para con ellas aclarar la idea del juicio que acompaña al día del Hijo del hombre. Vemos que en la primera parábola lo que pide la mujer y lo consigue es que un "juez le haga justicia". La expresión "hacer justicia" domina la aplicación de la parábola (18,6-8) y en relación con la venida del Hijo del hombre. En la segunda se contraponen dos posturas: la del "injusto" y la del que se tiene por "justo". La enseñanza de la parábola resalta la paradoja: el injusto queda justificado y el justo no. Desde esta perspectiva interpretamos las dos parábolas: 1. La viuda a la que "se hace justicia" (18,1-8). 2. El publicano que queda "justificado" (18,9-14).

1. La viuda a la que "se hace justicia"

Lc quiere exponer que la comunidad debe esperar que la venida del Hijo del hombre restaurará el orden y hará justicia a los oprimidos. La comunidad debe orar para que este cambio de situación llegue pronto, porque en ello va la recuperación de los derechos de los oprimidos. Orar siempre, sin desfallecer. Tal debe ser la actitud fundamental de la comunidad.

Para exponer esta enseñanza Lc se sirve de un *midrás* que tomó de una fuente desconocida para nosotros y que algunos la califican como L. El evangelista la tomó probablemente de alguna comunidad palestinense, dado los componentes judíos que se encuentran en ella. Y la completó con una aplicación de carácter cristiano. Distinguimos: 1.1. La parábola (vv. 1-5); 1.2. Su aplicación (vv. 6-8).

1.1. La parábola

Es un relato fácil de entender, centrado en dos personajes: un juez y una mujer viuda que le presenta una petición. Es un relato gemelo al del amigo inoportuno (Lc 11,5-8). Quizás en la fuente figuraban los dos relatos juntos. Lc los separó y colocó cada uno en el contexto que creyó más apropiado. Probablemente el contexto propio de estos relatos era el de la oración de petición, de mentalidad judía más que cristiana. La oración cristiana prefiere la acción de gracias.

• El juez está descrito con unos rasgos breves. Es un personaje antipático. Lc lo describe con una expresión polar («ni temía a Dios ni a los hombres»), como lo más contrario a lo que la tradición judía exigía de un juez. Según el AT, el juez recibía el espíritu de Yahvé para regir a Israel, guiar al pueblo por el buen camino y hacer justicia a los necesitados. En la época profética y postexílica se denuncia a los jueces que se dejan sobornar por favores y regalos: «Los jefes son sediciosos, aliados con bandidos; todos son amigos de sobornos y van tras los regalos. No hacen justicia al huérfano, ni se ocupan del pleito de las viudas» (Is 1,23). La conducta de estos jueces venales le sirve a Lc para diseñar los rasgos de este personaje (véase Am 5,7.10-13; Is 5,7.23; Jr 5,28; Sof 3,3; etc.).

Lc lo describe como el tipo totalmente opuesto a la del juez que, según el espíritu de Yahvé, ayuda y protege los derechos de los desvalidos. Notemos que este personaje es el que va a ser objeto de la petición de la viuda, es decir, el destinatario de la oración. Así prepara el evangelista la contraposición literaria que veremos luego.

• La viuda pertenece a una de las categorías que en el AT y en el NT merecen atención especial por todos los estamentos de la sociedad: huérfanos, viudas y extranjeros, y que son unos grupos que merecen especial atención en el evangelio de Lc (ver además Lc 4,25-26; 7,12; 20,47; 21,2-3).

La viuda expone su petición al juez: que le haga justicia contra su adversario (*antidikos*), que es el contrincante en el juicio que le ha causado un perjuicio a la mujer. Ella sólo pide que le haga justicia, es decir, que defienda su derecho, pues tal es la función del juez con esta categoría de personas.

La actitud del juez es la esperada de una persona que merece la descripción que le aplica Lc. El evangelista profundiza en los sentimientos egoístas de esta persona, hasta llevarlo a aceptar la petición de la viuda. La labor literaria de Lc es fina; es un recurso que ya ha empleado en otros relatos parabólicos: sus personajes reflexionan y llegan a la decisión pretendida por el narrador: véase Lc 12,17-19 (reflexión del hombre rico con cosecha abundante); 15,17-19 (reflexión del hijo perdido); 16,3-4 (reflexión del administrador que pierde su empleo).

Esto nos da una pista para entender la lección de la parábola y comprender la aplicación de la misma en los vv. 6-8. La lección es que la constancia de la mujer en exigir al juez que defienda su derecho tiene respuesta. El juez no actúa por principio de justicia, sino por egoísmo. Pero a Lc le interesa enseñar que la oración constante y sin desfallecer obtiene respuesta.

Hay que reconocer que este relato es más judío que cristiano. Estamos ante un *midrás* que exponía la eficacia de la oración de petición dirigida a Yahvé, sobre todo si el orante era un huérfano, una viuda o un extranjero. Estamos en el nivel religioso de Si 35,12-14: «Porque el Señor es juez, y no tiene en cuenta el prestigio de las personas. No hace acepción de personas en perjuicio del pobre, pero escucha la oración del oprimido. No desdeña la súplica del huérfano ni el lamento de la viuda».

En 1 Ts 5,17 marca Pablo el nivel cristiano de la oración: «Orad constantemente. En todo dad gracias, pues esto es lo que Dios, en Cristo Jesús, quiere de vosotros» (véase Flp 1,3-4).

1.2. Su aplicación

El paso de la parábola a su aplicación lo marca Lc con una construcción exclusiva suya: «Y añadió el Señor», o también «Ahora bien, dijo el Señor» (*eipen de ho Kyrios*). Señala un corte entre la parábo-

la con su enseñanza judía y la aplicación cristiana. Además Lc se asegura el nivel cristiano poniendo la explicación en boca de Jesús al que califica con la expresión pospascual «el Señor», tal como ha hecho en otros momentos.

Al situar Lc esta parábola en el contexto del "día del Hijo del hombre", la aplicación de la misma debe tener una referencia clara a la actitud de espera de la nueva presencia del Hijo del hombre. Los seguidores de Jesús están deseando una pronta vuelta de Jesús. Lc sale al paso de la impaciencia de los cristianos, como Pablo salió al paso de las vanas ilusiones de los de Tesalónica: «el Día del Señor vendrá como un ladrón en la noche» (1 Ts 5,2); «no os dejéis alterar tan fácilmente... ni os alarméis por algunas palabras... que os hagan suponer que está inminente el Día del Señor» (1 Ts 2,2).

Ante las dificultades e injusticias que están soportando los creyentes, ¿no debería haber intervenido ya el Señor para hacer «justicia a sus elegidos, que están clamando a él día y noche»? La comunidad en oración está expresando este deseo: *Marana tha* (1 Co 16,22; Ap 22,20). ¿A qué obedece el retraso? ¿Se retrasa el Señor en hacer justicia con los que se la piden, como el juez de la parábola? Lc responde: el Señor no retrasa la respuesta a sus elegidos. Una respuesta rápida, en función de los intereses personales del orante, estaría conforme con la teología judía. En la reflexión cristiana no entran estas miras interesadas y egoístas.

La respuesta del Señor y la administración de la justicia vendrá pronto (*en tachei*). ¿Qué significa este "pronto"? La expresión adverbial griega indica un tiempo breve, con el matiz "sin tardanza". De esta forma Lc contrapone la actitud del juez a la del Señor. Pero Lc matiza también que esta prontitud no se mide como el tiempo de los orantes ni en función de sus intereses o connivencias, como enseñaba la religiosidad judía.

Para expresar este matiz cristiano Lc alude a una instrucción del Sirácida (35,18-19) que está en la base de los vv. 7-8 de la parábola. Ha introducido en el texto del Sirácida una modificación fundamental para aplicarlo a su instrucción. Dice el Sirácida: «[El humilde, en su oración] no desiste hasta que el Altísimo le atiende, hasta que juzga a los justos y les hace justicia. El Señor no tardará, ni tendrá paciencia con ellos [los impíos]». Lc ha modificado la última frase; ha suprimi-

do el "no" y lee: «El Señor tendrá paciencia con ellos [los impíos]». Si en el judaísmo el Señor Yahvé interviene sin demora en defensa del humilde y no tiene paciencia con los impíos, en la comunidad de Jesús se enseña que el Señor no se demora, pero tiene paciencia con todos. En la catequesis comunitaria tal era la respuesta que se daba al retraso de la venida del Señor. Así lo refleja la segunda carta de Pedro (3,9) en una instrucción sobre el retraso del Señor: «No se retrasa el Señor en el cumplimiento de la promesa, como algunos lo suponen, sino que usa de paciencia con vosotros, no queriendo que algunos perezcan, sino que todos lleguen a la conversión». La explicación sigue en la línea de Sb 11,23; 12,8.Véase también Ap 6,9-11 y otra explicación, también muy judía, en 2 Ts 2,3-12.

La aplicación de la parábola termina con una pregunta inquietante puesta en labios de Jesús: «Cuando el Hijo del hombre venga, encontrará la fe sobre la tierra?». La pregunta revela cierto pesimismo. ¿Qué circunstancias pudieron sugerirle a Lc este final? Puede ser que el evangelista quisiera interpretar los sentimientos de Jesús que, al aproximarse a Jerusalén para manifestarse, intuyera el rechazo que su proyecto iba a sufrir por parte de los guardianes de la alianza y las promesas; o el abandono de los que le acompañan en el camino; o quizás el autor alude a las situaciones duras que están viviendo las comunidades, como las que describe Mt 24,12.

Es posible otra explicación de las palabras de Jesús. Han podido ser adjuntadas a la parábola tardíamente, cuando la parábola y su aplicación se interpretaban dentro del contexto escatológico del juicio final, reflejado en Mt 24,12. Un indicio de la interpolación de estas palabras es el cambio de sujeto: hasta este momento el sujeto de los verbos era Dios; ahora es el Hijo del hombre. Además estas palabras no están en sintonía con la idea de los vv. 7-8 sobre la paciencia de Dios y su espera misericordiosa.

Resumiendo: La actitud orante de la comunidad ante la venida del Señor no debe tener un carácter de espera reivindicativa: que el Señor venga a hacer justicia a sus elegidos librándolos de las dificultades y peligro y castigando a los "perseguidores" de los creyentes. La oración de la comunidad debe ser esperanzadora y debe aceptar la paciencia y misericordia ilimitadas del Señor. Si la comunidad espera una venida justiciera, vengativa, cuando venga en realidad en su

día ¿qué fe o confianza en su proyecto de amor encontrará? Además esta actitud que propone Lc hay que entenderla no como una referencia a un futuro, sino a un presente: el día del Señor está ya aquí, en la comunidad de sus seguidores.

2. El publicano que queda "justificado"

También en este relato conviene distinguir: 2.1. La parábola (vv. 9-13); 2.2. Su aplicación (v. 14).

2.1. La parábola

La introducción (v. 9) anuncia la enseñanza pretendida. Se trata de valorar a los que se creen justos y no lo son. Éstos se equivocan al despreciar a los que ellos consideran pecadores, es decir, no justos. Aclaración, pues, del concepto de justicia en la venida del Señor. No creo que esta parábola formara bloque literario con la parábola del juez y la viuda, pues tiene una introducción propia, y el tema es distinto, aunque forma parte de un contexto más amplio sobre la justicia escatológica.

Lc la ha situado en el marco del día del Hijo del hombre y en la enseñanza sobre la justicia o justificación que se esperaba en este día. ¿Qué actitud deben tener los creyentes para ser justificados en la venida del Señor?

Dado el marco judío de la parábola (templo, postura en la oración, ayunos, diezmos) en que está situado el relato, podemos pensar que Lc lo recuperó de tradiciones conservadas en algunas comunidades de Palestina.

En la parábola se comparan dos tipos de personas: un fariseo, persona cumplidora de la ley y por tanto socialmente justo, y un publicano, socialmente pecador, por tanto no-justo. La enseñanza transmitida por Lc mediante la prosopopeya en dos tipos opuestos aparece en otros lugares: Lc 10,25-37 (samaritano y sacerdote); 10,38-42 (Marta y María); 15,11-32 (hijo fiel e hijo pródigo); 16,19-31 (rico y pobre). Este método pedagógico se puede remontar al mismo Jesús.

El relato se centra en los dos personajes. Su actitud queda descrita desde la oración de cada uno. El redactor es maestro en describir estos personajes de modo que los lectores perciban de inmediato que en realidad son lo contrario de lo que expresan en sus palabras.

• *El fariseo*. El personaje encarna al judío piadoso. Inicia su oración con la acción de gracias para saltar rápidamente a enumerar los méritos adquiridos por la observancia de las prescripciones legales. Lc subraya las características de una justificación que viene de la Ley, una justicia ganada por obras meritorias. Incluso la descripción incrementa las observancias legales de este personaje: ayuno voluntario dos veces por semana, en contrapunto con las demás personas que no ayunan ni en los tiempos mandados; da el diezmo de todas sus ganancias, y no sólo de los frutos señalados en la ley. En esta oración el fariseo convierte a Dios en alguien que debe premiar sus buenas obras. Dios le debe la justificación. Como contrapunto, el fariseo describe las sombras que hay en las vidas de los demás, pero no en la suya; y de modo especial se fija en ese recaudador de impuestos, que es un injusto (*adikos*); en cambio, él sí que es justo (*dikaios*). Apreciamos cómo el vocabulario nos orienta hacia la comprensión del tema de la parábola. El fariseo encarna la justicia que viene de las obras de la Ley. Un texto de Pablo refiriéndose a sí mismo, en su etapa de fariseo, nos puede ayudar a entender la descripción de Lc: «En cuanto al celo, perseguidor de la iglesia; en cuanto a la justicia de la ley (*kata dikaiosynen ten en nomo*) intachable» (Flp 3,6; comparar con Rm 3,28 y Ga 2,15-16).

• *El publicano*. Lc contrapone la postura orante de los dos personajes. Del fariseo se nos dice que oraba de pie, que era la postura normal del judío en oración. Este detalle no tiene ninguna connotación de altivez. En cambio Lc subraya la actitud del publicano: estaba de pie también pero «a distancia» (*makrozen*). Quizás el evangelista indique un matiz que no deberíamos minusvalorar. Es una actitud humillada que se completa con otros rasgos: no se atreve a alzar los ojos... se da golpes de pecho... El evangelista subraya los gestos de humildad y sencillez del publicano frente a la verborrea autocomplaciente del fariseo. El publicano, con las pocas palabras que Lc pone en su boca, reconoce que es un pecador, un no-justo (*a-dikos*). Sólo pide a Dios que se compadezca de él, que sea benévolo con él, que es lo que significa el verbo griego aquí usado (*hilaskomai*). No aduce sus méritos. Acude a la benevolencia de Dios, quien le quitará su condición de no-justo y lo justificará.

2.2. Su aplicación

Tiene dos partes. La primera está ligada a la parábola y deja patente qué es lo que mueve a Dios para hacer justicia (justificar); actitud plasmada en el personaje del publicano. Y también expresa qué es lo que impide que Dios otorgue su justicia; actitud encarnada por el fariseo, que busca la justicia de Dios en las observancias legales. La aplicación de esa primera parte del versículo es clara.

La segunda parte del v. 14 («Todo el que se ensalce será humillado...») ofrece más dificultad. Es un *logion* que ya lo encontramos en 14,11 como final del relato sobre la elección de los puestos de honor en la mesa.

Llama la atención que Lc aplica dos veces este *logion* en un contexto de censura a la conducta hipócrita y vana de los fariseos. Lo mismo ocurre en Mt 23,12. Tenemos aquí unas palabras de Jesús que la predicación primitiva empleaba para definir la vanidad y ansias de honores de los fariseos.

Esto nos sugiere que no hay que aplicarlo al momento del juicio final, ni limitarlo a un contexto escatológico. Es un *logion* que, mediante una frase fácil de recordar, pone la etiqueta a los que buscan la justicia de Dios mediante los méritos y las obras buenas marcadas por la Ley. Estas personas no participan de la justicia del Señor en su venida. En esta interpretación el verbo "ensalzar" hay que traducirlo por "tenerse por justo" en virtud de los méritos propios, como el fariseo; y el verbo "humillar" por reconocer sus propias limitaciones y esperar con firmeza que el Señor en su venida le haga partícipe de su amor, lo justifique y así lo llame "bendito".

6.4. Los niños, modelo de la actitud ante la venida del Señor (18,15-17)

**[15]Le presentaban también a los niños pequeños, para que los
tocara; pero los discípulos, al verlo, les reñían. [16]Mas Jesús llamó
a los niños, y dijo: «Dejad que los niños vengan a mí y no se lo im-
pidáis; porque de los que son como éstos es el Reino de Dios. [17]Os
aseguro: el que no acoja el Reino de Dios como un niño no entrará
en él.»**

Este relato procede de una fuente distinta del documento Q, y pudo tener su origen en otro documento empleado también por Mc. Lc lo recoge de su fuente casi al pie de la letra y lo inserta en esta sección del camino. Se cita como paralelo a Mt 19,13-15 que, como el *Evangelio de Tomás*, 22, pudieron tener otro origen distinto de la fuente de la que lo toma Lc.

En la comparación de Lc y Mc advertimos la presencia de una instrucción de Jesús arropada en una escena agradable que narra el encuentro de Jesús con unos niños. En Mc el contexto del relato es familiar, y en él se ventila el tema del divorcio. En cambio en Lc el contexto es el del camino hacia Jerusalén, en la etapa en que da su instrucción sobre cómo la comunidad experimenta la venida del Señor.

Texto de Mc 10,13-16	Texto de Lc 18,15-17
Le presentaban unos niños para que los tocara;	Le presentaban también a los niños pequeños, para que los tocara;
pero los discípulos les reñían.	pero los discípulos, al verlo, les reñían.
Mas Jesús, al ver esto, se enfadó y les dijo:	Mas Jesús llamó a los niños y dijo:
Dejad que los niños vengan a mí;	Dejad que los niños vengan a mí
no se lo impidáis,	y no se lo impidáis,
porque de los que son como éstos es el Reino de Dios.	porque de los que son como éstos es el Reino de Dios.
Yo os aseguro: El que no acoja el Reino de Dios como un niño, no entrará en él.	Os aseguro: el que no acoja el Reino de Dios como un niño, no entrará en él.
Y abrazaba a los niños y los bendecía poniendo las manos sobre ellos.	

Suponemos por hipótesis que Mc es más fiel a la fuente y que Lc ha introducido algunas modificaciones para encajar el relato en el contexto de la etapa del camino. Las modificaciones de Lc son las siguientes: a) Los niños que en Mc son *paidia* (“niños” en general), en Lc son *brefe* (“criaturas lactantes”). b) Lc suprime el enfado de Jesús.

c) Jesús llama directamente a los niños. d) Lc suprime la conclusión del relato, reflejo del contexto familiar que tiene en Mc.

Puede parecernos extraño que el evangelista diga que Jesús llama a los lactantes; pero en la frase «los llamó» no repite el sustantivo *brefe*, sino que lo sustituye por el pronombre neutro plural *auta* que tanto puede representar al sustantivo *brefe* como a *paidia*; los dos son neutros plurales.

La enseñanza de este breve relato está en la frase «de los que son como éstos es el Reino de Dios», que se explicita luego con la solemne declaración de Jesús: «Os aseguro: el que no acoja el Reino de Dios como un niño...».

Es el contrapunto a la actitud del fariseo que se comporta como un adulto justo, que conoce y cumple la Ley. El *brefos,* en cambio, está necesitado de todo y está abierto a todo sin hipocresía ni malicia. El publicano está más próximo a la condición del niño. Comenta J. Leal: «[Jesús] quiere que sus discípulos la acepten [su palabra] con la docilidad de un niño. No con mentalidad infantil, pero sí con docilidad y fe infantil, como si fueran niños. El hombre ante Dios y ante Cristo debe sentirse niño» (pág. 727).

En el judaísmo los niños carecían del conocimiento de la Ley. La sinagoga retrasaba la presencia de los niños en el culto sinagogal hasta después de haber recibido la Torá. Los niños eran el símbolo de la inmadurez.

En cambio la comunidad cristiana acepta muy pronto la presencia de los niños, con sus padres, en las reuniones comunitarias el primer día de la semana. La presencia de los niños estaba avalada por las palabras de Jesús. Más aún; la frase de Jesús «no se lo impidáis», que recogen los tres Sinópticos, influyó en la liturgia primitiva del Bautismo. Por eso algunos críticos consideran estas palabras como una adición posterior al *logion* original, que reflejaría una polémica primitiva sobre el bautismo de los niños y su admisión a la liturgia comunitaria. Encontramos el verbo "impedir" (*kolyo*) en varios textos del NT, sobre todo en la segunda parte de la obra de Lc: Hch 8,36: «qué impide (*ti kolyei*) que yo sea bautizado»; 10,47: «Acaso puede alguno impedir...» (*meti... dynatai kolysai*); 11,17: «quién era yo para poner obstáculo [impedir]» (*ego tis men dynatos kolysai*). Y el texto de Mt 3,14: Juan trataba de impedir (*diekolyen*) el bautismo de Jesús.

Estos textos con este vocabulario pueden ser un reflejo de las dificultades que pudieron tener al principio las comunidades en aceptar a los niños en el bautismo.

6.5. Libertad respecto de las cosas materiales (18,18-30)

[18]Uno de los principales le preguntó: «Maestro bueno, ¿qué debo hacer para tener en herencia vida eterna?» [19]Le dijo Jesús: «¿Por qué me llamas bueno? Nadie es bueno, sino sólo Dios. [20]Ya sabes los mandamientos: No cometas adulterio, no mates, no robes, no levantes falso testimonio, honra a tu padre y a tu madre.» [21]Él respondió: «Todo eso lo he guardado desde mi juventud.» [22]Al oírlo, Jesús le dijo: «Aún te falta una cosa: vende todo cuanto tienes y repártelo entre los pobres, y tendrás un tesoro en los cielos. Luego, ven y sígueme.» [23]Al oír esto, se puso muy triste, porque era muy rico.

[24]Al verlo [tan triste], Jesús dijo: «¡Qué difícil es que los que tienen riquezas entren en el Reino de Dios! [25]Es más fácil que un camello entre por el ojo de una aguja que el que un rico entre en el Reino de Dios.» [26]Los que lo oyeron, dijeron: «¿Quién se podrá salvar entonces?» [27]Respondió: «Lo que es imposible para los hombres es posible para Dios.»

[28]Dijo entonces Pedro: «Ya lo ves, nosotros hemos dejado nuestras cosas y te hemos seguido.» [29]Él les respondió: «Os aseguro que nadie que haya dejado casa, mujer, hermanos, padres o hijos por el Reino de Dios, [30]quedará sin recibir mucho más al presente y vida eterna en el mundo venidero.»

Este conjunto forma una unidad literaria sobre el tema de las riquezas en relación con el Reino de Dios; o mejor, ¿cómo enjuiciar las riquezas ante la experiencia del día del Señor?

Normalmente los comentarios empiezan este bloque con el episodio de Jesús y los niños (18,15-17), ya que a partir de 18,15 Lc empalma con la secuencia de Mc (10,17-30), interrumpida en 9,51. Como he explicado anteriormente, he preferido unir el episodio de los niños con la parábola del fariseo y del publicano, pues se iluminan mutuamente y aclaran la intencionalidad del evangelista.

En esta etapa del viaje de Jesús a Jerusalén Lc plantea las actitudes que debe tener la comunidad de creyentes ante la experiencia del "día del Señor", y más en concreto ante el valor de los bienes materiales y el desprendimiento de los mismos. Lc mantiene la secuencia de Mc, que sigue también Mt. Pero nuestro evangelista, como de costumbre, introduce unos retoques para darnos a entender la orientación de su enseñanza.

Divido esta perícopa en seis partes: 1. La cuestión del "maestro bueno". 2. La vida eterna por derecho de "herencia". 3. Respuesta del hombre rico y precisión de Jesús. 4. ¿Qué rico puede salvarse? 5. Aplicación de la enseñanza a la comunidad. 6. Los momentos de la "recompensa".

Para matizar la enseñanza de Lc es bueno ver las modificaciones que Lc ha introducido en el texto de Mc. Lo primero que advertimos es que Lc ha mantenido fielmente las instrucciones de Jesús, que figuran también en Mc y en Mt, arropadas en un relato. Quizás este sistema pertenecía a la didáctica de la enseñanza en las comunidades, calcado en el recurso pedagógico que ya encontramos en el AT (Nm 36,1-12). El relato inicial adquiere en Lc un relieve mayor que en Mt y Mc.

1. La cuestión del "maestro bueno"

Lc, siguiendo a Mc, plantea de entrada un tema secundario: el de la bondad de Jesús y de Dios. El tema no tiene relación con la pregunta del jefe a Jesús, ni vuelve luego a aparecer. Se presenta como un inciso que se une incidentalmente a la pregunta: «Maestro bueno, ¿qué he de hacer...?». Mt debió de ver alguna incongruencia al plantear así la pregunta y la modificó para evitar que el joven aplique a Jesús este calificativo. «Hay que reconocer, con la mayoría de los comentaristas, que es Mt quien traspone los elementos de la discusión, probablemente para evitar unas palabras en que Jesús parece negar su divinidad al rehusar el título de "bueno" que, como él dice, sólo corresponde a Dios» (*Sinopsis* II, pág. 291).

La respuesta que Mt pone en boca de Jesús embarulla más el texto. Por eso es opinión común que la redacción más lógica de este episodio es la que han conservado Mc y Lc.

Mt 19,16-17	Mc 10,17-18	Lc 18,18-19
En esto se le acercó uno y le dijo: «Maestro, ¿qué cosas buenas debo hacer para conseguir vida eterna?». Él le dijo: «¿Por qué me preguntas acerca de lo bueno? Uno solo es el bueno...».	Se ponía ya en camino cuando uno corrió a su encuentro y, arrodillándose ante él, le pregunto: «Maestro bueno, ¿qué debo hacer para tener en herencia vida eterna?». Jesús le dijo: «¿Por qué me llamas bueno? Nadie es bueno sino sólo Dios».	Uno de los principales le preguntó: «Maestro bueno, ¿qué he de hacer para tener en herencia vida eterna?». 19 Le dijo Jesús: «¿Por qué me llamas bueno? Nadie es bueno, sino sólo Dios...».

¿Por qué rechaza Jesús el que se le llame "bueno"? El AT reconoce y alaba a personas buenas, si bien no abundan los textos que, dentro del judaísmo, aplican el adjetivo "bueno" (*agazos*) a personas. I. Gómez Acebo dice: «Prefiero pensar que el Nazareno quiere dejar claro que su bondad emana del Padre y al mismo tiempo despertar en el hombre el deseo de reflexionar acerca del significado profundo de la bondad, cuyo término había utilizado» *(o.c.*, pág. 492).

Por mi parte, completaría esta interpretación: Lc está contraponiendo el Dios bueno de los rabinos al Padre de Jesús. A Lc le conviene mantener el *logion* de Mc para así reafirmar que la enseñanza del "maestro Jesús" es la que ha recibido del Padre, el único bueno. No estamos en un tratado teológico sobre la bondad de Dios, sino en un contexto de separación entre la sinagoga y la comunidad, en una etapa en la que conviene afirmar que el único "maestro bueno" es el Padre.

2. La vida eterna por derecho de "herencia"

La pregunta del personaje principal versa sobre qué tiene que hacer para tener derecho de herencia a la vida eterna. La pregunta no puede proceder más que de un judío que está educado religiosamente para adquirir, mediante una serie de obras buenas, unos méritos que le den derecho a heredar la vida eterna. Repetidas veces hemos encontrado en las catequesis de Lc esta oposición entre los méritos de la religiosidad judía (por las obras) y la oferta de Jesús

en la comunidad cristiana. Ahora el tema se ventila con claridad: ¿Qué tengo que hacer? La primera parte de la pregunta es clara: se refiere a determinadas "obras buenas", las de la Ley, que son las que los judíos consideraban que les daban derecho a "heredar" algo que califican como "vida eterna".

Nos preguntamos qué podía entender por esta expresión "vida eterna" la persona, evidentemente judía, que, según Lc, hace la pregunta a Jesús. De entrada digamos que la expresión "vida eterna" es la única vez que aparece en los sinópticos; es más una expresión del cuarto evangelio, donde su uso es muy abundante.

En una religiosidad judía, la esperanza en una vida eterna va unida al tema de la retribución por las obras buenas y describe una era de prosperidad y bienestar para las personas que Dios declare "justas". De esta vida eterna, en la que se entra mediante la resurrección, ¿participan todos los justos? La idea de vida eterna estaba condicionada a la concepción política y temporal de la era mesiánica. Por eso, en los textos de los sinópticos y del mismo Pable no encontramos unas ideas claras que puedan responder a qué podía entender este judío por vida eterna. Por la respuesta que Lc pone en boca de Jesús la vida eterna se relaciona con el premio por cumplir con la Ley y realizar obras meritorias. Hay que esperar al cuarto evangelio para descubrir que la vida eterna ofrecida por Jesús es «conocer (= amar con pasión) al Padre y a su Hijo Jesucristo» (Jn 17,3).

3. Respuesta del hombre rico y precisión de Jesús

Comparando la respuesta que Mc pone en boca del hombre rico y la precisión de Jesús, apreciamos algunas pequeñas divergencias de poca importancia. En la enumeración de los mandamientos, el texto de Lc omite «no seas injusto». Y, quizás ya con significado más relevante, omite también las expresiones de afecto y aprobación por parte de Jesús ante la respuesta de esta persona que, como buen judío, le dice que ha observado todos los mandamientos desde su juventud. Lc introduce, además, unos mínimos cambios en la conclusión del relato.

Mc 10,19-21	Lc 18,20-22
Ya sabes los mandamientos: «No mates... no seas injusto...». Él entonces le dijo: «Maestro, todo eso lo he guardado desde mi juventud». Jesús, fijando en él la mirada con cariño, le dijo: «Una cosa te falta...».	Ya sabes los mandamientos: «No cometas adulterio, no mates, no robes...». Él respondió: «Todo eso lo he guardado desde mi juventud». Al oírlo, Jesús le dijo: «Aún te falta una cosa...».

Las modificaciones introducidas en el texto de Mc apenas dan pistas para descubrir lo específico de esta enseñanza de Lc. Hay que interpretarla en la línea de la redacción de Mc. Percibimos una valoración positiva del judaísmo religioso, que se atiene a cumplir lo mandado. Pero se queda a mitad de camino: «Aún te falta una cosa».

¿Están indicando los evangelistas Mc y Lc dos modos de caminar con Jesús? Este texto, y otros semejantes, han dado pie para que se interprete la palabra de Jesús como señalando dos niveles de exigencias: la del creyente normal, que se atiene a cumplir lo mandado, y la del creyente generoso y decidido, que se desprende de sus cosas para seguir a Jesús en su camino. Incluso se han colocado en esta segunda categoría a los seguidores de los llamados "consejos evangélicos".

Opino que los evangelistas no se plantean dos opciones de respuesta al mensaje de Jesús: una normal y otra perfecta. Lc está contraponiendo la respuesta de los buenos judíos al proyecto de Dios desde el cumplimiento de los mandamientos. Al judaísmo le falta algo; no el desprendimiento total de los bienes y su reparto entre los pobres, sino el empleo correcto de los bienes materiales en beneficio de todos. Al Judaísmo de la época de Jesús le falta descubrir la "comunión de bienes" entre todos, judíos y no judíos. La comunidad de creyentes sí que la ha descubierto. Según hemos visto en las parábolas y los *logia* de Jesús, el buen uso de las riquezas consiste en emplearlas en beneficio de las personas necesitadas. La comunidad ofrece un cauce. El jefe (*archon*) judío no lo acepta. Se va triste.

4. ¿Qué rico puede "salvarse"?

El telón de fondo de las instrucciones de Jesús es el "día del Hijo del hombre". En la enseñanza comunitaria se planteaba el tema de los bienes materiales en función del "día". Si el Señor va a venir

pronto, ¿qué sentido tiene acumular riquezas? Esto llevó a los creyentes de Tesalónica a entender la "sobriedad" como un abandono de los deberes propios: «Nosotros, por el contrario, que somos del día, seamos sobrios» (1 Ts 5.8; ver 2 Ts 3,10-12). El verbo empleado por Pablo (*nefo*) indica la despreocupación por las cosas materiales que alteran el ánimo; de donde "ayunar", "ser sobrio".

En este ambiente de espera del "día" es lógico que se preguntaran los creyentes qué sentido tenía el aprovisionamiento de bienes y la preocupación por las riquezas. Pero, con el paso del tiempo, las comunidades fueron descubriendo que el día no era inminente ni su presencia vendría acompañada de los fenómenos descritos en los Apocalipsis.

En la redacción de Lc el día se interpreta ya no como algo futuro, sino como una realidad presente que se ha iniciado con el cambio de época, a partir de la destrucción de Jerusalén y del Templo, y sobre todo con la presencia del Señor Resucitado en la comunidad. La Resurrección de Jesús, su nueva presencia, es "el día del Señor". A partir de ahí surge la pregunta: ¿Qué función tienen las riquezas en este "día" o Reino de Dios?

Unas palabras recordadas de Jesús orientan la reflexión. Los tres evangelistas las recogen, pero en su formulación cada uno ha introducido modificaciones. En su origen, es decir en boca de Jesús, pudieron ser afirmaciones que el Maestro pudo pronunciar en contacto con contextos distintos de los que las han situado los evangelistas. Éstos las han relacionado con la escena del hombre rico.

La primera frase de Jesús es una afirmación sobre la dificultad que tienen los que poseen riquezas para entrar en el Reino de Dios. Lc introduce el *logion* con una expresión que modifica la de Mc «fijando en él su mirada con cariño (*emblepsas auto egapesen auton*)». Cambia el verbo *emblepo* por el narrativo *akouo* (*akouosas* = "al oírlo") y suprime el verbo "amar".

Lc introduce otra modificación en la descripción de la actitud de Jesús ante el rico que no acepta el consejo, y que encuadra el *logion* siguiente. Dice Mc: «Jesús, mirando a su alrededor (*periblepsamenos*), dijo a sus discípulos». Se trata de un verbo compuesto (*periblepo*) a partir del usado inmediatamente antes para indicar la mirada de Jesús fija en el joven (*blepo*). Lc cambia la atmósfera de esta escena reduciéndola a un simple «al verlo Jesús, dijo (*idon de Iesous auton, eipen*)», que algunas versiones han reforzado añadiendo «tan

triste» (*perilypon genomenon*), como queriendo expresar la mirada de pena de Jesús ante una persona que sitúa en el primer peldaño de la escala de valores las riquezas y sus repercusiones sociales. El Reino de Dios, el "día", impone otra escala de valores.

La afirmación de Jesús queda reforzada con la comparación del camello y el ojo de la aguja. Este refrán subraya la imposibilidad de algo. Y compara el animal más grande de Palestina con algo tan pequeño como el orificio de una aguja. Los evangelistas han conservado estas expresiones de Jesús, que por su fuerza expresiva sirven para recordar su enseñanza y marcar la fuerte contraposición entre los valores del Reino y los intereses egoístas. En el contexto del día del Señor es imposible compaginar los valores de los bienes materiales con los del Reino. Esta imposibilidad la elevan los oyentes al plano universal de la salvación. Es una preocupación presente en la enseñanza comunitaria, pues el planteamiento de esta imposibilidad de salvarse lo expone Lc en otro contexto, como Lc 13,23. Conviene recordar que para este autor salvarse es entrar en el Reino de Dios, y más en concreto, en la comunidad de creyentes, como aparece claro en este texto, pues así lo entienden los oyentes de esta catequesis: comparar v. 24 con v. 26. Y en la segunda parte de la obra de Lc salvarse es pertenecer a la comunidad de Jesús (ver Hch 2,47).

No se trata, pues, en este texto de lo que la teología posterior entenderá por "salvarse", como equivalente a gozar de la presencia del Señor después de la muerte. Salvarse es dar sentido a la vida siguiendo el proyecto de Jesús.

Por eso, la respuesta que Mc, Mt y Lc ponen en boca de Jesús es que lo que parece imposible desde la escala de valores puramente humanos, es posible para Dios; es posible en la comunidad de Jesús. Es lo que pretenden enseñar los tres evangelistas con la respuesta de Jesús a Pedro, aplicando la enseñanza a la comunidad de creyentes.

5. Aplicación de esta enseñanza a la comunidad

Esta perícopa (vv. 28-30) es recogida por los tres sinópticos. Comparando las redacciones se aprecian diversas variantes introducidas por cada evangelista en función del contexto en que la ha situado. Esta coincidencia de la triple tradición nos lleva a suponer que estamos ante una enseñanza que, en su núcleo, se puede remontar al

mismo Jesús, quien la transmitió en alguna circunstancia parecida a la del episodio precedente del hombre rico. Estas palabras de Jesús recibieron diversas modificaciones. Y no es la menor el haberlas encuadrado como respuesta a una pregunta de Pedro.

Probablemente la enseñanza iba ligada al episodio anterior y dirigida "a los que lo oyeron" (v. 26) para aclararles que los que tienen riquezas pueden "entrar" en el Reino de Dios, o participar en el proyecto de Jesús.

A nosotros nos han llegado las palabras de Jesús aplicadas a la comunidad. Y la primera modificación que se introduce en la perícopa es presentarlas como respuesta de Jesús a una pregunta de Pedro, que actúa, una vez más, como portavoz del grupo apostólico, y por tanto como responsable de la enseñanza en la comunidad.

El primer evangelista que encuadró estas palabras en la pregunta de Pedro fue Mc; de él dependen Mt y especialmente Lc. Otra modificación es que el que pregunta es un "nosotros", que evidentemente supone un grupo presidido por Pedro, y son quienes reciben directamente la enseñanza. Sin esta modificación, la enseñanza del maestro tenía un carácter más universal, dirigida a los seguidores en su camino por el Reino.

Comparemos primero los textos de Mc y Lc para apreciar las variantes introducidas por este segundo evangelista y descubrir algunos matices en la aplicación de la enseñanza a la comunidad.

Mc 10,28-30	Lc 18,28-30
Pedro se puso a decirle: «Ya lo ves, nosotros lo hemos dejado todo y te hemos seguido». Jesús dijo: «Yo os aseguro que nadie que haya dejado casa, hermanos, hermanas, madre, padre, hijos o hacienda por mí y por el Evangelio quedará sin recibir el ciento por uno: ahora, al presente, casas, hermanos, hermanas, madres, hijos y hacienda, con persecuciones, y en el mundo venidero, vida eterna».	Dijo entonces Pedro: «Ya lo ves, nosotros hemos dejado nuestras cosas y te hemos seguido». Él les respondió: «Os aseguro que nadie que haya dejado casa, mujer, hermanos, padres o hijos por el Reino de Dios quedará sin recibir mucho más al presente y vida eterna en el mundo venidero».

Las variantes que apreciamos en las dos redacciones son las siguientes:

- La presentación de la pregunta de Pedro. En Lc se reduce a lo esencial: «Dijo entonces Pedro», mientras que Mc le concede más importancia: «Pedro comenzó a decirle» (y en Mt todavía se presentaba con mayor ampulosidad: «Entonces tomando Pedro la palabra, le dijo...»).
- Los que plantean la pregunta por medio de Pedro son un "nosotros", los discípulos; y a ellos va dirigida la respuesta de Jesús, indicio claro de la aplicación de este *logion* de Jesús a la comunidad.
- Según Mc, lo han abandonado «todo» (*panta*), por seguirle. Lc concreta que han dejado «nuestras cosas» (*ta idia*), señalando que el seguimiento de Jesús supone el desprendimiento de lo que es propiedad (*to idion*) de uno mismo.
- En la respuesta de Jesús se enumera lo que se ha dejado. Lc modifica la enumeración de Mc; suprime la hacienda, dado que Lc se está moviendo en un entorno más urbano que rural, en el que poseen casas pero no campos o hacienda; unifica los miembros de la familia y los agrupa en hermanos, padres e hijos.
- Llama la atención que Lc inserte a la mujer entre las personas que uno ha dejado por el Reino. Este evangelista destaca la presencia de mujeres, e incluso de parejas de matrimonios, en la tarea evangelizadora (Lc 8,1-3; 23,49; Hch 1,14; 18,2). Quizás en Lc haya influido el ejemplo de su maestro Pablo, que renuncia a unir su vida a una mujer, como hermana o como esposa, en función de la evangelización (1 Co 9,5).
- Lo que motiva el desprendimiento de las cosas en Mc es «por mí y por el Evangelio»; en Lc, «por el Reino de Dios». Por tanto, para Lc el Reino de Dios equivale a la persona de Jesús y su mensaje.
- En lo que ofrece Jesús a sus discípulos por su desprendimiento Lc ha introducido una modificación importante. El texto de Mc da la impresión de que se recibe el ciento por uno de todo lo que se ha dejado (casas, hermanos, etc., con la añadidura de

persecuciones), como si se recuperaran con creces las cosas de que uno se ha desprendido. En cambio, el texto de Lc lo sintetiza en «mucho más» (*pollaplasiona*), sin detallar. Una variante del texto occidental de Lc dice «siete veces más», que supone un influjo de Si 35,10 y que intentaría aproximar el texto de Lc al de Mc. Es mejor admitir el texto de Lc tal como nos ha llegado, sin la variante, y dejar la «recompensa» en este nivel indefinido. El «mucho más» queda abierto a la consideración de cada lector.

6. Los momentos de la "recompensa"

Tanto Mc como Lc distinguen dos momentos en la recepción de la recompensa: ahora, al presente, en el que reciben «mucho más», y en el mundo venidero en el que recibirán «vida eterna». ¿Cómo hay que entender esta frase puesta en boca de Jesús? ¿Cuál es el presente, reforzado por Mc con el adverbio "ahora", y cuál el "mundo venidero"?

Ha sido frecuente entender esta frase como una recompensa centuplicada en bienes espirituales. Sería absurdo que consistiera en bienes materiales, cuando se ha renunciado a cosas materiales por seguir a Jesús. Y más absurdo sería entender que la recompensa será obtener cien veces más en las cosas o bienes a los que se ha renunciado. No podemos atribuir a los evangelistas, y mucho menos a Jesús, este tipo de recompensa por las renuncias para estar al servicio del Reino. Lc quiere decirnos algo más. Acudamos al texto de las palabras de Jesús.

6.1. El presente: en este tiempo (en to kairo)

Lc omite el "ahora" de Mc porque lo ha considerado redundante. "Ahora" es lo mismo que "en este tiempo". Lc conocía la expresión adverbial en la formulación que se encuentra también repetidas veces en Pablo, y que leemos también en Mc, con una pequeña variante. La frase en Pablo lit. es «en el ahora tiempo» (*en to nyn kairo* = «en el presente tiempo»). Así en Rm 3,26; 8,18; 11,5 y 2 Co 8,14. En

Mc la frase queda: «ahora en el tiempo este» (*nyn en to kairo touto*). Se considera que la expresión adverbial más primitiva, y por tanto más original, es la que usa Pablo, y que se emplearía en la catequesis comunitaria. Mc introdujo su pequeña modificación y Lc le ha dado a la expresión paulina una matización más "ática", suprimiendo el "ahora", pero añadiendo el *auto* (este) para subrayar que se trata de un *kairos* actual, no futuro.

Los textos de Pablo en los que aparece esta expresión adverbial están en un contexto referido al tiempo oportuno ofrecido por el Padre a la humanidad con la presencia de Cristo-Jesús, y de modo especial en cuanto presente como resucitado. Es decir, para Pablo el tiempo oportuno (el "día"), ya presente, es el del proyecto de Jesús realizado en la historia, el tiempo de la comunidad de Jesús. Lc lo ha entendido así.

En este tiempo presente los seguidores de Jesús han dejado "sus cosas" (casa, familia, etc.) por el Reino y reciben "mucho más". Lc no precisa, como hace Mc, en qué se recibe mucho más; pero en la lógica del texto del evangelista hay que pensar que se refiere a la casa y familia. El seguidor de Jesús, y de modo especial el evangelizador, ve incrementada su familia. Pablo veía las comunidades de creyentes como su nueva familia (1 Ts 2,11; 1 Co 4,14-15; Ga 4,19-20; etc.) que entronca con la nueva familia de Jesús, que desborda los límites de la familia natural (Lc 8,19-21; 11,27-28).

6.2. El mundo venidero (en to aioni to erjomeno)

La frase griega significa lit. «en el *eón* futuro». Mc tiene la misma expresión. Mt emplea otro vocabulario: «en la *palingenesia*» ("renovación" o "resurrección").

La palabra clave en Mc y Lc es *aion*, que no es el mundo físico (que en griego se dice *kosmos*), sino una época, una edad, un espacio de la vida. Traducir *aion* por "mundo" puede dar lugar a confusión y relacionar esta recompensa con el final del mundo físico. En el contexto escatológico de Lc esta época nueva (como veremos al comentar el cap. 21), es la época de la comunidad, de la iglesia.

6.3. Vida eterna (dsoe aionios)

En esta época futura la recompensa que se ofrece a los discípulos es “vida eterna”. La expresión figura en los tres sinópticos; forma parte de la pregunta del hombre rico (Lc 18,18; Mc 10,17; Mt 19,16). En Mc y en Lc la vida eterna se considera como parte de una herencia: «¿qué he de hacer para tener en herencia vida eterna?»; en Mt, en cambio, es algo que se consigue: «¿qué he de hacer para conseguir vida eterna?».

La pregunta la ponen los evangelistas en boca de personas judías; por tanto, refleja la esperanza futura de otro tipo de vida después de la muerte. Esta esperanza está en consonancia con el texto de Dn 12,2: «muchos se despertarán... para la vida eterna». En su formulación sinóptica los autores evitan el artículo.

Los autores del NT evitan presentar esta realidad como una situación concreta, casi como un lugar que el hombre alcanza después de la muerte. Indican así que no se trata de una realidad sólo futura (la vida eterna), sino de algo más general, no limitado a un lugar. Más bien se refieren a una condición de la existencia, de la vida presente que recibe el calificativo de “eterna” porque adquiere pleno sentido. En la respuesta de Jesús se retoma la misma expresión y sin artículo.

Este concepto de vida eterna es más propio del cuarto evangelio que de los sinópticos. En un recuento estadístico, Jn emplea la expresión “vida eterna” 15 veces en su evangelio (y “vida”, sin el calificativo “eterna”, 21 veces; aunque en Jn parece que son equivalentes). En cambio, encontramos “vida eterna” en Mt 3 veces, en Mc 2 y en Lc 3. Vida eterna en los sinópticos equivale a Reino de Dios o de los cielos. Partiendo de esta equivalencia, podíamos empezar a entender qué es vida eterna como recompensa al desprendimiento.

Nos aproximamos al texto de Lc (v. 30) y analizamos su estructura. Todo el v. 30 es parte de un *logion* de Jesús. Como hemos comprobado en otros *logia*, su formulación está configurada con un recurso nemotécnico, que aquí es el paralelismo.

nadie que haya dejado... quedará sin recibir:
a) mucho más en este *kairos* (al presente) b) y vida eterna en el *eón* venidero.

En la lógica del paralelismo, "vida eterna" es otro modo de decir "mucho más". Y la situación presente (*kairós*) se prolonga en el *eón* futuro. El segundo miembro amplía el primero. Pero no cambia de plano. Los dos versos describen la misma realidad; el b) la describe con más intensidad de contenido y más amplitud en el tiempo.

Toda esta parte del *logion* está apuntando a la misma realidad: la comunidad de los seguidores de Jesús que, por exigencias de su seguimiento y sobre todo por la tarea evangelizadora, han dejado sus cosas y ahora encuentran mucho más y su vida adquiere pleno sentido.

De esta forma, el final de la perícopa da la respuesta al hombre que preguntaba qué tenía que hacer para tener en herencia vida eterna: renunciar a sus cosas y seguir a Jesús en el camino evangelizador, es decir, aceptar el nuevo estilo de vida que ofrece el camino, la vida de la comunidad de los creyentes.

7. Resumen de la catequesis sobre el camino de misión (18,31 - 19,27)

Esta última etapa de la subida de Jesús y sus seguidores a Jerusalén está definida también por dos sumarios redaccionales. En ellos advertimos mayor solemnidad y densidad de contenido. El de apertura (18,31) subraya la iniciativa de Jesús, quien se hace acompañar de modo especial por los que continuarán su proyecto: los Doce, a los que declara el contenido de este final del camino: «se cumplirá todo lo que los profetas escribieron sobre el Hijo del hombre». El sumario de cierre (19,28) presenta a un Jesús decidido a afrontar el destino de su vida: «y, dicho esto, marchaba por delante, subiendo a Jerusalén».

Lc ha construido la etapa final como un resumen de cuanto ha ido exponiendo mediante la metáfora del camino. Sigue al principio la distribución de Mc. Pero abandona muy pronto la secuencia de

su fuente para insertar otros materiales, que proporcionan a toda la sección el valor de síntesis. Es el epílogo de una amplia catequesis en la que resurgen los temas de la subida a Jerusalén.

El contenido lo integran los siguientes materiales seleccionados por Lc: 7.1. Jesús anuncia a los Doce su pasión (vv. 31-34). 7.2. Jesús cura a un ciego en Jericó (vv. 35-43). 7.3. Jesús se hospeda en casa de Zaqueo (19,1-10). 7.4. Jesús pronuncia en Jericó la parábola de las minas (vv. 11-27).

Nos preguntamos si, partiendo de esta selección lucana y de su misma disposición, es posible descubrir la idea que da unidad a toda la sección. A nuestro juicio es la siguiente: toda la vida de Jesús forma parte del proyecto del Padre. Jesús ha aceptado y quiere que sus seguidores también lo acepten. El seguimiento de Jesús en su subida a Jerusalén, su vida terrena, tiene como objetivo el "glorificarlo", es decir, manifestar su presencia entre los hombres y de modo especial en la comunidad de los creyentes.

7.1. Jesús anuncia a los Doce su pasión (18,31-34)

**31Tomando consigo a los Doce, les dijo: «Ya veis que subimos
a Jerusalén, donde se cumplirá todo lo que los profetas escribie-
ron sobre el Hijo del hombre: 32lo entregarán a los paganos y será
objeto de burlas, insultado y escupido; 33y después de azotarle lo
matarán. Y al tercer día resucitará.» 34Ellos no comprendieron na-
da de esto; no captaban el sentido de estas palabras ni entendían
lo que decía.**

Los comentaristas califican este anuncio como el tercero que Jesús hace de su pasión. El primero lo encontramos en 9,22; el segundo en 9,44; los dos están colocados antes de iniciar el relato de la subida a Jerusalén. El tercero cierra el relato de la subida. Los tres están considerados como los más importantes. Los textos evangélicos contienen otros diversos anuncios de Jesús sobre su pasión. Tres de ellos los ha encajado Lc también dentro del relato de la subida: 12,50; 13,32 y 17,25, a los que hay añadir la referencia de 5,35.

Esta abundancia de anuncios de la pasión y muerte de Jesús conservados por los evangelistas es señal de que éste era un tema preocupante en la formación de los primeros cristianos. Es lógico que a los primeros seguidores de Jesús les resultara difícil creer en un Mesías, Hijo de Dios, condenado a muerte y ajusticiado por las autoridades religiosas del judaísmo. Por tanto, este aspecto de la catequesis había que explicitarlo lo más posible y siempre que las circunstancias de los relatos ofrecieran la ocasión.

Las enseñanzas sobre la pasión y muerte de Jesús las encontramos expresadas con todo su realismo. Los evangelistas no suavizan la fuerza de estos anuncios, probablemente porque tales afirmaciones se remontan, sin duda alguna, al mismo Jesús de Nazaret. De esta forma, y marcando el realismo de tales afirmaciones, resaltan la importancia de aceptar como objeto de la fe a un Jesús crucificado (1 Co 1,23), al que hay que presentar no con "palabras sabias" (explicaciones retóricas), para no desvirtuar la cruz de Cristo (1 Co 1,17). El mejor método para transmitir fielmente esta enseñanza de la cruz era repetir afirmaciones claras y desprovistas de todo ornato retórico. Estas formulaciones, conservadas en la memoria de la comunidad, las insertan los evangelistas en distintos momentos de la vida de Jesús. Los escritores pudieron dar una estructura formal a tales formulaciones, pero su posible artificiosidad no disminuye la realidad de lo acaecido en la historia de Jesús de Nazaret. Dado el tema y las dificultades para aceptar la "locura de la cruz", resulta muy difícil no remontar al mismo Jesús estos anuncios, al menos en la parte central de los mismos. Jesús pudo intuir que la proclamación de su proyecto, dentro del mundo religioso de su pueblo, le acarrearía la condena a muerte.

A nosotros nos interesa la redacción de Lc, quien pretende que conozcamos los fundamentos de nuestra fe. Como este tercer anuncio es el más elaborado y el broche de la última etapa del camino, lo comento comparándolo con los terceros anuncios paralelos de Mc y Mt. Distinguimos en ellos la introducción y el contenido. Partimos del texto de Mc 10,32-34, que está, a nuestro parecer, en la base de los demás anuncios de la pasión.

Base: Mc 10,32-34 Mt 20,17-19 Lc 18,31-34

Mc 10,32-34	Mt 20,17-19	Lc 18,31-34
a) *Introducción* Iban de camino, subiendo a Jerusalén, y Jesús marchaba delante. Ellos estaban sorprendidos, y los que le seguían tenían miedo. Tomó otra vez a los Doce y comenzó a decirles lo que le iba a suceder:	a) *Introducción* Cuando iba subiendo Jesús a Jerusalén, tomó aparte a los Doce y les dijo por el camino:	a) *Introducción* Tomando consigo a los Doce, les dijo:
b) *Contenido* «Ya veis que subimos a Jerusalén, donde el Hijo del hombre será entregado a los sumos sacerdotes y a los escribas. Lo condenarán a muerte y lo entregarán a los paganos; se burlarán de él, le escupirán, le azotarán y lo matarán. Pero a los tres días resucitará».	b) *Contenido* «Ya veis que subimos a Jerusalén, donde el Hijo del hombre será entregado a los sumos sacerdotes y escribas. Lo condenarán muerte y lo entregarán a los paganos, para burlarse de él, azotarle y crucificarlo. Y al tercer día resucitará».	b) *Contenido* «Ya veis que subimos a Jerusalén donde se cumplirá todo lo que los profetas escribieron sobre el Hijo del hombre. Lo entregarán a los paganos y será objeto de burlas, insultado y escupido; y, después de azotarle, lo matarán. Y al tercer día resucitará». Ellos no comprendieron nada de esto; no captaban el sentido de estas palabras ni entendían lo que decía.

Los sinópticos introducen el anuncio de la pasión con unas palabras que señalan las circunstancias en que se produce el anuncio y los destinatarios del mismo. Los tres lo relacionan con la subida a Jerusalén. Mc y Mt remachan que este anuncio sucede «en el camino» (*en te hodo*), y Mc completa su presentación con unos detalles que reflejan los ánimos de Jesús y sus acompañantes. Lc se limita a introducirlo de forma escueta. Por las primeras palabras sabemos que estamos en la "subida a Jerusalén". El evangelista evita otros datos que puedan distraer al lector de lo que considera más importante, que es el anuncio puesto en boca de Jesús. Algunos detalles

sobre la situación anímica de Jesús, que conocemos por Mc y Mt, los retrotrae Lc a otros momentos más críticos, en concreto a la entrada oficial de Jesús en la ciudad santa (19,28).

Los destinatarios del anuncio son los Doce. Los tres evangelistas, siguiendo a Mc, usan el mismo verbo (*paralambano* = "tomar"), para describir la elección de estos testigos. El verbo expresa el matiz de "apartar", "tomar aparte", que el texto de Mt refuerza con la frase adverbial *kat'idian* ("aparte"). El anuncio va dirigido específicamente a los Doce. Los anteriores van destinados a los discípulos.

Lc redacta el anuncio con una adición propia, en la que explica este momento de la vida de Jesús: se va a dar cumplimiento a lo anunciado por los profetas. No es un anuncio cualquiera, sino uno que ha quedado por escrito: «cuanto los profetas escribieron...». Este matiz encaja perfectamente con la etapa final del camino de Jesús.

Uno de los argumentos para explicar la pasión, muerte y resurrección de Jesús, de modo especial a los judeo-cristianos, era que con este episodio de la vida de Jesús se cumplían las Escrituras. Lo encontramos ya en el primer anuncio de la pasión, al iniciar la subida a Jerusalén; y vuelve a aparecer al final del camino. Lc indica así que todo el camino ha sido el cumplimiento de las Escrituras, expresión del proyecto del Padre. Luego vuelve a aparecer este argumento en el inicio del relato de la pasión (Lc 22,37) y en su final (24,44-46): «que todo esto sucede para que se cumpla lo que está escrito en la Ley de Moisés, en los Profetas y en los Salmos acerca de mí». Para un lector cristiano formado dentro de la cultura religiosa del judaísmo, era el argumento más concluyente. Para otros sectores los catequistas buscarán otros argumentos. Pero nunca dejarán de afirmar la realidad de la pasión, muerte y resurrección de Jesús de Nazaret.

Lc no especifica en qué textos proféticos apoya la afirmación de Jesús. En los comentarios se cita a Is 50 y 52. Pero más que buscar textos concretos que según Lc den apoyo a la afirmación de Jesús, habremos de buscarlos en algunos fragmentos, como el poema del siervo, en especial Is 52,13 - 53-11, que los catequistas emplearon para narrar la pasión y muerte de Jesús y para poner de manifiesto el sentido profundo de liberación y salvación que tenían estos hechos. Los lectores u oyentes de los relatos evangélicos, mediante la evocación de la figura del Siervo de Yavé, descubrían el valor salvador de la pasión y muerte de Jesús de Nazaret. La presentación del Siervo

de Yahvé era una profecía en acción y además estaba "escrita". Así lo entendieron los catequistas de las primeras comunidades.

Podemos comprobar, además, cómo la secuencia de los datos del anuncio de la pasión sigue el mismo orden que observamos en los relatos: Paso 1º: El Hijo del hombre entregado o traicionado; paso 2º: El Hijo del hombre objeto de burlas, que Lc introduce con una frase general que luego especifica: insultos, escupitajos y azotes; paso 3º: muerte; paso 4º: resurrección.

Lc ha modificado el núcleo de este credo primitivo y ha introducido unos cambios en las formas verbales, que habríamos de tener en cuenta en las traducciones de estos textos. Las modificaciones de Lc son:

- El Hijo del hombre es *entregado a los gentiles*, no a las autoridades judías. El texto de Mc en un primer momento dice que es entregado a los escribas y fariseos, pero marcando esta entrega (o traición) con la forma pasiva del verbo *paradidomi,* que disminuye algo la responsabilidad de las autoridades judías. Luego, casi a continuación, repite la misma frase; pero ya son los gentiles los que reciben la persona de Jesús para que sigan con el proceso de la pasión y muerte. Lc probablemente intuyó el motivo en el cambio del texto de Mc y omitió la entrega de Jesús a las autoridades judías. ¿Es una enmienda de este evangelista para ajustar la narración al hecho histórico o bien es ya una consideración benévola respecto de las autoridades judías y de su responsabilidad en la muerte de Jesús? Ver lo que el libro de los Hch 2,23 dice: «vosotros [los israelitas] le matasteis clavándole en la cruz, por mano de unos impíos [los romanos]»; y en 3,17: «yo sé, hermanos, que obrasteis por ignorancia, lo mismo que vuestros jefes» (ver Lc 23,34).
- En el texto de Mc los verbos que describen las acciones ultrajantes a Jesús están en voz activa: en Lc, en cambio, están en *forma pasiva* los cuatro primeros que relatan las burlas previas a la muerte.
- El verbo "azotar", que en Mc se mantiene en voz activa, Lc lo ha cambiado por el participio de presente. Expresa así, mediante la forma verbal, que los azotes eran una acción previa a la muerte.

Creo que de este modo la fórmula de fe en la pasión, muerte y resurrección de Jesús transmitida por Lc destaca con fuerza que lo importante en esta confesión son la muerte y la resurrección, marcadas por los verbos en voz activa. El resto de acciones o ultrajes, expresados con verbos en pasiva, tienen un valor secundario.

En una sencilla comparación de los textos en su traducción literal, podemos apreciar los matices de Lc:

Mc 10,33-34	Lc 18,31-33
He aquí que subimos a Jerusalén y el Hijo del hombre será entregado a los jefes de sacerdotes y a los escribas; y le condenarán a muerte y le entregarán a los gentiles y le burlarán le escupirán y le azotarán y matarán y tres días después resucitará.	He aquí que subimos a Jerusalén y se cumplirá todo lo que está escrito por los profetas para el Hijo del hombre, pues será entregado a los gentiles y será burlado y será injuriado y se le escupirá, y azotándole, le matarán y al tercer día resucitará.

Lc es el único que señala el efecto que tiene este anuncio en los Doce. Lo describe con tres expresiones sinonímicas, que es un modo de enfatizar que los Doce no entendieron absolutamente nada: «Ellos no comprendieron nada de esto; no captaban el sentido de estas palabras ni entendían lo que decía».

Esta insistencia de Lc en la incomprensión del anuncio de la pasión, muerte y resurrección de Jesús refleja el grado de dificultad que los creyentes encontraban para descubrir el sentido de esta etapa de la vida de Jesús.

En Pablo advertimos también una insistencia machacona en la afirmación de esta realidad: «Éstos [los judíos] son los que dieron muerte al Señor y a los profetas» (1 Ts 2,15); «creemos que Jesús murió y que resucitó» (1 Ts 4,14). Y a los creyentes de Corinto, que están pasando por unas circunstancias un tanto confusas porque se están dejando llevar por diversos evangelizadores y se olvidan del verdadero fundamento de su fe, que es Cristo muerto y resucitado,

les recuerda: «no quise saber entre vosotros sino a Jesucristo, y éste crucificado» (1 Co 2,2); y que «mientras los judíos piden signos y los griegos buscan sabiduría, nosotros predicamos a un Cristo crucificado: escándalo para los judíos, locura para los gentiles; mas para los llamados, lo mismo judíos que griegos, un Cristo fuerza de Dios y sabiduría de Dios...» (1 Co 1,22-24; ver también 1 Co 15).

Nos quedan por comentar dos anotaciones al texto de Lc, sobre todo en la parte del contenido de la descripción de la pasión, muerte y resurrección: 1. La resurrección al tercer día. 2. El Hijo del hombre.

1. La resurrección al tercer día

Si comparamos todos los anuncios de la pasión recogidos en los sinópticos, advertimos que la fórmula más primitiva de esta afirmación es la que ha mantenido Mc: resucitar «a los tres días» (Mc 8,31; 9,31 y 10,34). En Mt la fórmula es ya «al tercer día» (Mt 16,21; 17,23; 20,19), que es la que mantiene Lc (9,22; 18,33 y 24,7.46). Falta en el segundo anuncio (Lc 9,44). La fórmula de Mt/Lc parece ser la que se aceptó definitivamente en la exposición catequética sobre la pasión-resurrección de Jesús, pues está más simplificada que la de Mc.

Esto nos lleva a pensar que los catequistas tuvieron especial cuidado en sus explicaciones y, sobre todo, en las proclamaciones de su fe mediante fórmulas fijas y fácilmente memorizables. En un principio la fórmula era «resucitó a los tres días» (*meta treis hemeras)*; así en los tres anuncios de Mc (8,31; 9,31; 10,34), con una variante en 10,34 (*te trite hemera* = «al tercer día») influida por la fórmula de Mt/Lc, según los críticos. La fórmula de Mc debió de ofrecer pronto alguna dificultad para poder compaginar este dato con los relatos de la resurrección. No encajaba resucitar "a los tres días" o "después de tres días" con la distribución de los hechos del sábado y el primer día de la semana. De ahí que se adoptara la fórmula «al tercer día», que encajaba con la distribución de los hechos entre el viernes y el primer día de la semana: viernes o día primero; sábado, día segundo; y premier día de la semana, día tercero. Jesús resucitó no "después de tres días", sino "el día tercero".

En 1 Co 15,4 encontramos la expresión «resucitó al tercer día» como parte de una de las primeras confesiones de fe de la comunidad

cristiana, pero con la adición de que esto sucedió «según las escrituras». El texto de Pablo parece indicar que el dato de la resurrección al tercer día era algo ya anunciado por las Escrituras. Esto nos lleva a relacionar esta fórmula paulina con el tercer anuncio de la pasión según Lc, quien también, en la introducción al mismo, está indicando que todos estos datos descriptivos de la pasión están escritos por los profetas.

Dentro de la historia de la exégesis de estos anuncios se han buscado diversos textos del AT con que justificar la afirmación tanto de Lc como de Pablo de que la pasión, muerte y resurrección de Jesús estaban ya anunciadas (y por escrito) en los profetas o, como dice el mismo Lc en 24,44: en la Ley, Profetas y Salmos. A la hora de formular estas confesiones de fe, los primeros creyentes no buscaban textos concretos que anunciaran expresamente los momentos de la pasión de Jesús; se limitaban a expresiones generales. Yo creo que, desde la convicción que tenían por las mismas palabras de Jesús, de que todo cuando le sucedió entraba dentro del proyecto de su propia vida y por tanto dentro del proyecto del Padre, los creyentes narraron la pasión, muerte y resurrección teniendo en cuenta algunos relatos del AT, y de modo especial los textos del poema del Siervo de Yahvé. Otros textos que se citan para confirmar o apoyar esta referencia a las Escrituras son Os 6,1-2; Is 53; una referencia al signo de Jonás o 2 R 20,5 (curación de Ezequías).

Podemos seguir preguntándonos de dónde tomaron los primeros cristianos esta expresión «resucitó a los tres días», para derivarla luego a «resucitó al tercer día». Estas formulaciones de la fe tuvieron su evolución y sus precisiones. Probablemente hay que remontar la formula a alguna intervención del mismo Jesús, que presenta como signo de su predicación evangelizadora el episodio de Jonás, que estuvo en el vientre del cetáceo tres días y tres noches; y así también el Hijo del hombre estará en el seno de la tierra tres días y tres noches (Mt 12,40). Ver el comentario a Lc 11,21-30 sobre esta referencia al signo de Jonás, que está desligada ya de toda referencia a la resurrección. En Mt la referencia a Jonás se mantiene; pero pronto desaparece (ver Hch 10,40).

Advertimos una evolución de esta fórmula en Hch 10,40 y que se encuentra ya, como hemos dicho, en 1 Co 15,45: «Resucitó al

tercer día según las escrituras». Quizás la fórmula de Pablo influyó en las redacciones de los evangelistas. Tanto en Pablo como en Hch la fórmula «resucitó al tercer día» se considera como parte de un credo embrionario con el que la comunidad expresaba su fe en el Resucitado.

Finalmente la fórmula «al tercer día» habrá que relacionarla con el texto de Hch 2,27: «no permitirás que su santo vea la corrupción». Y la corrupción del cadáver se iniciaba al tercer día de la muerte física, como se deduce de Jn 11,39.

2. El Hijo del hombre

Llama la atención que el sujeto de todos estos anuncios de la pasión, muerte y resurrección de Jesús sea el «Hijo del hombre» o «Hijo de hombre», según la expresión de Dn 7,13. Hijo de hombre sustituye al pronombre de primera persona, y en los sinópticos está siempre puesto en boca de Jesús. Mt 16,21 especifica quién es este Hijo de hombre, pues se refiere al que habla, que es Jesús. Y lo aclara el mismo evangelista a continuación. En Lc 24,7 se emplea la expresión Hijo del hombre; y en 24,46 aclara que este Hijo de hombre es el Cristo. La expresión forma parte de formulas de fe.

Se admite que el origen hay que buscarlo en Daniel, en la expresión aramea *bar nasa'* ("Hijo de hombre", equivalente a "hombre"). Esta expresión, además de los anuncios de la pasión, muerte y resurrección, se emplea en las descripciones de la venida de Jesús, en su Parusía, en la que es presentado como juez del mundo (ver Mc 8,38; 13,26; 14,62; Mt 8,20; 24,27-37.39.44; etc.).

¿Qué pretenden afirmar los evangelistas al poner en boca de Jesús esta expresión aramea? ¿Que Jesús de Nazaret se identifica con este personaje mesiánico anunciado por Daniel? ¿Que lo que se anuncia de Jesús le afecta solamente en su realidad humana?

En torno a este título mesiánico se han escrito muchas páginas y se siguen escribiendo. El tema no ha quedado aclarado a gusto de todos. «El título "Hijo del hombre" es más bien, como designación aplicada a sí por Jesús mismo, la expresión de su propia conciencia de Mesías, cuya misión abarca, al mismo tiempo, la muerte por los hombres y su juicio sobre ellos» (J. Schmid, *San Marcos*, pág.

323). «El sujeto de estas predicciones es el Hijo del hombre, con el que Jesús se identifica, aunque no de forma explícita» (I. Gómez Acebo, pág. 497). «Es un semitismo enigmático con dos sentidos: el ordinario... como fórmula modesta de automención... y el teológico que se basa en Dn 7,13-14, donde es un título que designa a un ser celeste, trascendental, quizá angélico o incluso divino» (NBJE nota a Mt 8,20*)*.

7.2. Jesús cura a un ciego en Jericó (18,35-43)

**35Cuando se acercaba a Jericó, estaba un ciego sentado junto al
camino pidiendo limosna. 36Al oír que pasaba gente, preguntó de
qué se trataba. 37Cuando le informaron que pasaba Jesús el Nazo-
reo, 38empezó a dar gritos: «¡Jesús, Hijo de David, ten compasión
de mí!» 39Los que iban delante le increpaban para que se callara.
Pero él gritaba mucho más: «¡Hijo de David, ten compasión de
mí!» 40Jesús se detuvo y mandó que se lo trajeran. Cuando se acer-
có, le preguntó: 41«¿Qué quieres que haga por ti?» Él dijo: «¡Señor,
quiero ver!» 42Jesús le dijo: «Recobra la vista. Tu fe te ha salvado.»
43Al instante recobró la vista y le seguía alabando a Dios. El resto
de la gente, al verlo, alabó también a Dios.**

Mc y Mt narran la curación de ciegos en Jericó. El primero habla de un ciego, llamado Timeo (Mc 10,46-52); el segundo, de dos ciegos curados en la misma ciudad, sin decir sus nombres (Mt 20,29-34). Los dos evangelistas sitúan estas curaciones a la salida de Jericó. Además, Mc narra la curación de un ciego en Betsaida (8,22-26) y Mt otra curación de dos ciegos sin una localización concreta (9,27-31). Las ediciones bíblicas consideran las curaciones de ciegos ocurridas en Jericó como lugares paralelos de Lc 18,35-43.

Tenemos, pues, en los sinópticos cinco relatos de curaciones de ciegos. Consideración aparte merece el relato de la curación de un ciego de nacimiento, de Jn 9,1-41, tratada como uno de los grandes signos de Jesús que desentraña el evangelista con amplitud. El relato de Jn tiene algunas coincidencias de vocabulario con Mc y con Mt, pero está construido con materiales de la catequesis comunitaria. Jn le ha dado su impronta literaria.

Y lo que digo de Jn, podemos decirlo de Lc, aunque este evangelista muestra mayor dependencia del documento fuente, que se adivina en los relatos de curaciones de ciegos. ¿Podemos precisar algo más? Es evidente que los relatos de curaciones de ciegos tienen un esquema literario común. En la memoria de la comunidad se evocaban acciones de Jesús de Nazaret, que aliviaba de alguna manera las carencias de algunas personas. El relato, como ocurre en otras agrupaciones de hechos de Jesús, seguía un esquema común. Cada evangelista, al redactar su evangelio, acomodó el relato a su finalidad catequética y lo insertó en la estructura (en "su orden", que dice Lc), desde donde apareciera con más claridad la enseñanza pretendida o el descubrimiento del valor del signo de Jesús.

Los autores de la Sinopsis, después de analizar y cotejar los seis relatos de curaciones de ciegos, concluye: «Todos los relatos... presentan indudables contactos literarios entre sí; van relacionados por rasgos episódicos o por palabras que, con frecuencia, no se encuentran en otros lugares del NT. Dependen, pues, todos más o menos directamente de una fuente común» (II, pág. 301).

El relato de Lc tiene algunos puntos de contacto con el de Mc, y apenas alguno con Mt. Consideramos que Mc está en la base de Lc.

Dividimos el texto en los apartados siguientes: 1. Introducción al relato. 2. Los personajes. 3. Conclusión.

1. Introducción

Lc precisa el lugar donde ocurre el encuentro de Jesús con el ciego. Presenta también con bastante brevedad a los personajes que van a intervenir en la narración.

El lugar del encuentro es Jericó, una ciudad en el camino hacia Jerusalén y que de alguna manera formaba frontera con el territorio de Judea. ¿En qué parte de la ciudad se realiza el encuentro? Según el texto de Mc, no sabemos si Jesús va a la ciudad o sale de ella: «Y van a Jericó... y saliendo de Jericó...». Esto refleja quizás la existencia de dos tradiciones del mismo episodio. Mt ha preferido situar la escena a la salida de la ciudad: «cuando salían de Jericó». Lc ha modificado el texto de Mc y lo ha dejado en un una expresión general: «cuando se acercaba a Jericó». Adivinamos la intencionalidad de Lc

al modificar el texto de Mc, pues tiene la idea de situar el siguiente episodio, el encuentro con Zaqueo, que es exclusivo suyo, dentro de la ciudad. De todos modos recordemos que este evangelista usa los datos geográficos con mucha libertad.

2. Los personajes

Están presentados con brevedad. *El ciego* es alguien desconocido por el evangelista: «cierto ciego». En Mc está identificado con nombre y apellido: «el hijo de Timeo» (Bartimeo). ¿Conocía Lc la tradición de Mc? ¿Por qué no identificó a esa persona? Bartimeo podía ser conocido en algunas comunidades, pero no en todas. Quizás por eso el nombre de esta persona no le mereció ninguna atención a Lc. O quizás, con más probabilidad, porque quiso dejar al personaje en este anonimato para convertirlo en categoría, en un modelo de curación de ciegos. Esta es la única curación de un ciego que narra el tercer evangelista.

Para Mc este personaje es un mendigo, que además es ciego, y como tal mendigo está sentado junto al camino. Lc da a la expresión una construcción más lógica: el sujeto es cierto ciego que, junto al camino, estaba mendigando. Puede parecernos una nimiedad, pero el detalle demuestra el cuidado de Lc por redactar con más corrección los datos de sus fuentes.

El ciego, según Mc, oye que Jesús pasa por el camino y se decide a gritar y pedir misericordia. En Lc, en cambio, el ciego pregunta qué era aquello. El encuentro de las personas con Jesús parte siempre de una disposición del que quiere acercarse al Maestro. Cuando el ciego recibe la información, grita aplicando a Jesús el título de «hijo de David», un título que aparece solamente en este texto de Lc. En cambio, es un título frecuente en Mt. (Ver, no obstante, Lc 20,41-44.) El título puede expresar el reconocimiento de Jesús como Mesías. De hecho, ser hijo de David es una afirmación mesiánica que se aplica a Jesús en Mc 10,47; 12,35-37; Mt 9,27; 12,23; 15,22; 20,30; Lc 2,31; 18,38-39; 20,41-44. El título aplicado a Jesús formaba parte de la enseñanza comunitaria (Hch 2,25-31; 13,22-23; Ap 3,7; 5,5; 22,16.

Los textos de Mc y Mt dan en su conjunto la impresión de que Jesús acepta este título con reservas, porque implicaba una concep-

ción demasiado humana del Mesías (nota de la NBJE a Mt 9,36). Lc ha evitado aplicar este título a Jesús, tanto por este motivo como porque este título mesiánico (ver 2 S 7,1) resultaba algo alejado de la enseñanza dirigida a personas no familiarizadas con las ideas judías.

Nos surge una nueva pregunta: ¿Por qué el ciego invoca a Jesús como hijo de David para pedirle la curación? En la Biblia, David no aparece en modo alguno dotado con el carisma de curaciones. Pero en el apócrifo *Testamento de Salomón*, se presenta a este rey, "hijo de David" dotado con el poder de hacer curaciones.

Lc describe la actitud de *Jesús* ante la súplica del ciego con dos verbos: primero, se detiene (*stazeis*), señal de que está escuchando la petición; luego "manda que se lo traigan". Sólo después, y en el encuentro personal, Lc ha situado la pregunta de Jesús: «¿qué quieres?». La respuesta del ciego es obvia: «Señor, que vea». Jesús acepta su petición: el ciego «recobró la vista».

Lc pone en boca de Jesús unas palabras que indican el verdadero fundamento de este hecho y que lo convierten en "signo": «Tu fe te ha salvado». Es una frase que encontramos repetidas veces en boca de Jesús al final de otras acciones curativas (7,50; 8,48; 17,19). ¿De qué fe se trata? Ya hemos comentado antes esta frase. No es la fe en Jesús ni en el Padre. Las palabras, tal como las transmiten los evangelistas, reflejan una actitud de la persona agraciada. "Tu fe" es creer en uno mismo y tomar una decisión en su vida que ha llevado a esta persona a acercarse a Jesús, a entrar en contacto con él. Por eso, esta fe no sólo "cura", sino que "salva", hace que la persona, en este caso el ciego, al entrar en contacto con Jesús, descubra un sentido nuevo de su vida.

3. Conclusión

Narrada la curación del ciego, Lc desentraña ahora el mensaje de esta acción-signo. La salvación de que habla el evangelista es la incorporación al proyecto de Jesús; "salvarse" es dar un nuevo sentido a la vida. El cauce que se ofrece a los hombres, para adquirir un nuevo sentido a su vida, es la comunidad de los creyentes en Jesús.

Por eso ahora el evangelista especifica en qué consiste este cambio de la persona agraciada: el seguimiento o incorporación al proyecto de Jesús y la acción de gracias, que tiene su repercusión misionera o testimonial en los testigos del signo: «el resto de la gente, al verlo, alabó a Dios». En este final del camino queda clara la meta: descubrir a Jesús, incorporarse a su proyecto y "darle gloria", que es manifestar su presencia entre los hombres.

7.3. Jesús se hospeda en casa de Zaqueo (19,1-10)

**19 [1]Entró en Jericó e iba cruzando la ciudad. [2]Había allí un
hombre llamado Zaqueo, que era jefe de publicanos, y rico.
[3]Trataba de ver quién era Jesús, pero, como era bajo de estatura,
no podía, pues la gente se lo impedía. [4]Se adelantó corriendo y se
subió a un sicómoro para verle, pues iba a pasar por allí. [5]Cuando
Jesús llegó a aquel sitio, alzó la vista y le dijo: «Zaqueo, baja pron-
to; conviene que hoy me quede yo en tu casa». [6]Se apresuró a bajar
y lo recibió con alegría. [7]Al verlo, todos murmuraban: «Ha ido a
hospedarse a casa de un pecador». [8]Zaqueo, puesto en pie, dijo al
Señor: «Señor, voy dar la mitad de mis bienes a los pobres; y si en
algo defraudé a alguien, le devolveré cuatro veces más». [9]Jesús le
dijo: «Hoy ha llegado la salvación a esta casa, porque también éste
es hijo de Abrahán, [10]pues el Hijo del hombre ha venido a buscar y
salvar lo que estaba perdido.»**

El tercer relato de este resumen es el episodio de Zaqueo. Un relato simpático, agradable y aparentemente fácil de entender. Está en total consonancia con la actividad misionera de Jesús que convoca a los que en su sociedad eran considerados pecadores.

El relato se presta a una lectura literal, realista y ha sido aprovechado en la catequesis eclesial para descubrir en él un episodio de conversión y cambio de las personas en el buen uso de los bienes temporales. Incluso hay algunos comentaristas que presentan a Zaqueo como modelo de discípulo cristiano, por su esfuerzo para ver a Jesús, por su respuesta rápida en el buen uso de sus ganancias, por comer con Jesús a quien reconoce como "señor". No exageremos.

El episodio de Zaqueo forma parte de una síntesis de la catequesis montada sobre la metáfora de la subida a Jerusalén. Y en esta síntesis vuelven a aflorar los temas básicos del camino. Desde esta perspectiva es de donde tendremos que descubrir la enseñanza que el evangelista quiere transmitirnos. Los temas que vuelven a aflorar aquí son: la recuperación de lo que se ha perdido; el encuentro personal de Jesús con las personas; el buen uso de los bienes materiales; el nuevo orden de valores en la vida; y de modo especial la realización de la salvación en la historia de hoy. Es el llamado el "hoy" de la salvación o transformación de una persona, considerada socialmente pecadora, que quiere ver a Jesús y que se sienta a comer con él.

Está afincado en Jericó, una ciudad en el camino hacia Jerusalén y por tanto lugar propicio para la recaudación de impuestos. Se cree incluso que los romanos habían convertido a esta ciudad en un centro para el cobro de impuestos Esto explicaría que los recaudadores estuvieran organizados en grupos a las órdenes de un responsable o jefe de recaudadores.

Distribuimos el comentario en dos partes: 1. Originalidad del relato. 2. Personajes.

1. Originalidad del relato

Se ha querido relacionar este relato de Lc con el de la vocación de Leví (Mt 9,10-13; Mc 2,14-17 y el paralelo de Lc 5,29-32), que narra también el encuentro de Jesús con un recaudador, con el que comparte mesa. Basta un simple cotejo de las tres narraciones sinópticas con Lc 19,1-10 para concluir que el evangelista ha compuesto un relato original. Quizás podíamos intuir una posible fuente literaria basada en llamamientos de Jesús para incorporar a publicanos a su proyecto y hacerles partícipes de su comensalía. Son recuerdos de hechos y *logia* de Jesús conservados en la memoria de los testigos que les sirvieron a los evangelistas, y en especial a Lc, para componer unos relatos que arroparan las palabras-mensajes de Jesús. La fuente literaria se reduciría a unos elementos básicos: encuentro de Jesús con uno o unos publicanos, invitación a cambiar de vida y a

seguirle, participar con él en una comida y cambio de actitud del publicano respecto de sus ganancias.

Lo primero que advertimos en el relato de Lc 19,1-10 es el uso de un vocabulario específico. Algunos de estos vocablos nos dan una pista para descubrir la idea de este evangelista: el término “varón” (*aner*), que aplica a Zaqueo, es exclusivo de Lc (lo emplea 27 veces en el Evangelio y 100 en los Hechos, frente a 0 usos en Mt, Mc y Jn); el ablativo “llamado” (*onomati*), es usado 7 veces en el Evangelio y 22 en Hch, frente a 1 uso en Mt, 1 en Mc y 0 en Jn. Se puede destacar también el verbo “atravesar por” (*diercheszai*): 10 usos en el evangelio y 20 en Hch, frente a 2 usos en cada uno de los otros tres evangelistas. De entrada, pues, y sin agotar todo el análisis del vocabulario, el relato adquiere una impronta lucana evidente.

Partiendo de este dato y aceptando el relato base comunitario con sus elementos, veamos cómo Lc lo ha modificado o ampliado para darle su colorido en la presentación de los personajes principales.

2. Personajes

Zaqueo. Es calificado de jefe de recaudadores y también de rico. Dada la técnica de Lc al construir estos relatos, en estas líneas introductorias está marcando ya de algún modo el tema de su catequesis: se trata de orientar sobre el uso de las riquezas y de los negocios materialmente rentables, y ver cómo se compaginan con la persona y la enseñanza de Jesús de Nazaret. Marca desde el principio los rasgos de este personaje, que van a entrar en conflicto con las enseñanzas de Jesús y el oficio de recaudador, que se resolverá con el cambio de conducta de Zaqueo y la reparación o enmienda de los fraudes cometidos en el desempeño de su cargo.

El evangelista presenta a Zaqueo con una actitud positiva para encontrarse con Jesús. Aunque no es un relato de conversión, el modo de presentar Lc a este personaje favorece el que haya sido interpretado como tal. Sí que es un relato del encuentro de una persona que está preocupada por “ver” a Jesús y descubrir su presencia. No olvidemos que en este resumen de la etapa del camino se presenta la actitud del seguidor de Jesús en la “Parusía” del Señor. Por tanto,

probablemente Lc ha querido mostrar en la conducta de Zaqueo el modo en que un seguidor de Jesús debe situarse ante su venida.

La postura inicial de Zaqueo está marcada mediante la repetición del verbo "ver", y la superación de los obstáculos que le impiden esta "vista" de Jesús. Este deseo del recaudador se expresa mediante una pregunta que debía de ser un tema preocupante en la catequesis de las primeras comunidades: «quién era». Hemos visto en secciones anteriores de este evangelio que esa era la pregunta clave para los creyentes en aquel momento. Sigue la pregunta y ahora con más fuerza, pues se trata de descubrir la nueva presencia del Señor en su Parusía. Lc ha querido plasmar en este personaje de Jericó la hondura de tal preocupación, que se planea desde una postura de la vida en la que están funcionando unos valores muy alejados de los del proyecto de Jesús: el dinero, las ganancias, el fraude, etc.

Por eso el evangelista narra el cambio de Zaqueo exagerando algunos detalles: devolver cuatro veces más a las personas que haya defraudado en el cobro de los impuestos, o entregar la mitad de sus bienes a los pobres. Hace que Zaqueo pronuncie sus propósitos de cambio «puesto en pie» (*statheis*), que puede ser sólo un rasgo literario, pero también puede reflejar la postura de los creyentes que formulaban sus decisiones ante la comunidad en una postura con la que se daba importancia a sus palabras, como la de Pablo que, según Hch 17,22, proclama su anuncio de la persona de Jesús en esa postura (*statheis*), en medio del Areópago.

Resulta interesante leer las palabras de Zaqueo en el texto griego. La traducción ordinaria no refleja todo el valor del lenguaje original. Según el texto, Zaqueo expresa sus propósitos en presente de indicativo, no en futuro: lit. «Doy (*didomi*) la mitad de mis bienes a los pobres, y si en algo defraudé a alguien, le devuelvo (*apodidomi*) cuatro veces más». Es un cambio de orden de valores en el presente, como dirá Jesús, en el "hoy", no en el mañana. Lc está presentando a este personaje como ejemplo práctico de cómo encontrarse con Jesús en su venida (Parusía) y, en este caso concreto, qué repercusión tiene la Parusía del Señor en el uso de los bienes materiales.

La gente. Creo que el modo correcto de interpretar las intervenciones de la gente que va en la comitiva de Jesús es considerarlas como las de un coro del teatro clásico que enjuicia las acciones de

los protagonistas. En otros relatos de Lc estas intervenciones de la gente son más frecuentes. En este caso el evangelista solamente permite una intervención. Con ella enjuician la acción de Jesús, que ha pedido hospedaje en casa de un pecador público (y que come con él). Probablemente en estas intervenciones del coro (ver también 5,30 y 15,2) tengamos un eco de las tensiones que se estaban produciendo entre las comunidades cristianas y la sinagoga sobre la aceptación de todas las personas, judíos y no judíos, en la mesa y en la casa del Señor. Las críticas del coro, que defiende a ultranza las costumbres judías y las categorías morales del judaísmo, quedan enteramente refutadas por la misma conducta de Jesús.

Jesús y la enseñanza del relato. Repetidas veces Lc expone el núcleo de la enseñanza mediante unas palabras puestas en boca de Jesús. Atendiendo a este relato, advertimos que las líneas literarias básicas del mismo son: el encuentro o llamamiento de las personas (Zaqueo, Leví, Mateo, etc.), la comida, las críticas porque entra en casa de publicanos y come con ellos, y la actitud de Jesús que recupera lo que estaba perdido. Si prescindimos de estos elementos comunes literarios en nuestro relato, nos quedan unas palabras de Jesús que, a mi juicio, indican la enseñanza.

Jesús interviene dos veces. Al alzar la vista, descubre a Zaqueo subido al sicómoro, y le dice: «Zaqueo, baja pronto; conviene que hoy me quede yo en tu casa». La segunda cierra el relato: «Hoy ha llegado la salvación a esta casa, porque... el Hijo del hombre ha venido a buscar y salvar lo que estaba perdido». Podemos prescindir, de momento, de esta última parte de las palabras de Jesús, sabiendo que es un *logion* que Lc coloca en otros relatos (15,6.9.24.32). Si relacionamos las dos partes de las palabras de Jesús, exclusivas de este episodio, encontramos esta consonancia:

«Zaqueo, baja pronto; conviene (*dei*) que *hoy* me quede yo en tu *casa*».
«*Hoy* ha llegado la salvación a esta *casa*».

Estas palabras de Jesús expresan que el hospedaje en casa de Zaqueo es un componente del proyecto del Padre que tiene que realizar Jesús. Los comentaristas subrayan en diversas ocasiones el uso del

impersonal *dei*: "conviene" o "es necesario". La acción de Jesús con Zaqueo no es un hecho aislado; Lc quiere que se entienda como un episodio que integra todo el proyecto salvador del Padre.

Este encuentro está presentado como urgente y en un momento determinado: "hoy". El final de la catequesis del camino desarrolla la enseñanza del encuentro del creyente con el Señor en su Parusía; en Lc esta idea de la presencia del resucitado se expresa muy pronto mediante el adverbio "hoy", que pierde su valor de tiempo puntual para elevarse a la categoría del "hoy" permanente marcado por la presencia del Resucitado, el "hoy de la salvación" (ver 4,21: 5,26; 13,32; 23,43; también 22,34).

Si comparamos las dos partes de las palabras de Jesús, podremos aclararnos qué entiende Lc por "salvación". La segunda parte está en paralelo con "conviene que hoy me quede yo en tu casa". Y la casa de Zaqueo, ya seguidor de Jesús, es la comunidad de los creyentes en la que, según narrará Lc en la segunda parte de su obra, se da la comunión de bienes y se ofrecen cauces para el buen uso de los bienes temporales.

La casa de Zaqueo es para Lc una prolongación de la casa de Jesús o la comunidad de los creyentes. Esta idea está presente en la catequesis comunitaria; la casa de algunos creyentes son prolongación de la de la comunidad. Algunos textos de Pablo reflejan esta idea: «Saludad a Prisca y Áquila... y a la iglesia que se reúne en su casa» (Rm 16,5; ver también Rm 16,11; 1 Co 16,15.19; Flp 4,22; Col 4,15).

Las palabras de Jesús se prolongan con un *logion,* ya encontrado en capítulos anteriores, que afirma el objetivo de la misión del Hijo del hombre: recuperar, salvar, lo que estaba perdido. Esta parte del *logion* va completada con una referencia a la categoría étnica de Zaqueo: es hijo de Abrahán: tiene todo el derecho a participar en la salvación, aunque sea un recaudador de impuestos. En la casa en la que se come con Jesús caben todos.

Escribe Pablo: «Abrahán creyó en Dios y le fue reputado como justicia. Tened, pues, entendido que los que creen, ésos son los hijos de Abrahán. La Escritura, previendo que Dios justificaría a los gentiles por la fe, anunció con antelación a Abrahán esta buena nueva: en ti serán bendecidas todas las naciones. Así pues los que creen son bendecidos con Abrahán el creyente» (Ga 3,6-9).

7.4. Jesús pronuncia en Jericó la parábola de las minas (19,11-27)

**11Mientras la gente escuchaba estas cosas, añadió una parábo-
la. (Estaba él cerca de Jerusalén y creían ellos que el Reino de Dios
aparecería de un momento a otro.) 12Dijo, pues: «Un hombre noble
marchó a un país lejano, para recibir la investidura real y regre-
sar. 13Llamó a diez siervos suyos, les dio sendas minas y les dijo:
"Negociad hasta que vuelva". 14Pero sus ciudadanos lo odiaban y
enviaron detrás de él una embajada que dijese: "No queremos que
ése reine sobre nosotros".**

**15Cuando regresó, después de recibir la investidura real, man-
dó llamar a aquellos siervos suyos a los que había confiado el di-
nero, para saber lo que había ganado cada uno. 16Se presentó el
primero y dijo: "Señor, tu mina ha producido diez minas". 17Le
respondió: "¡Muy bien, siervo bueno!; ya que has sido fiel en lo in-
significante, toma el gobierno de diez ciudades". 18Vino el segundo
y dijo: "Tu mina, Señor, ha producido cinco minas". 19Dijo a éste:
"Ponte tú también al mando de cinco ciudades".**

**20Vino el otro y dijo: "Señor, aquí tienes tu mina, que he teni-
do guardada en un lienzo. 21Es que tenía miedo de ti, pues eres
un hombre severo, que tomas lo que no pusiste y cosechas lo que
no sembraste". 22Le respondió: "Por tus propias palabras te juzgo,
siervo malo. Si sabías que soy un hombre severo, que tomo lo que
no puse y cosecho lo que no sembré, 23¿por qué no colocaste en-
tonces mi dinero en el banco? De ese modo, al volver yo, lo habría
cobrado con los intereses". 24Dijo entonces a los presentes: "Qui-
tadle la mina y dádsela al que tiene las diez minas". 25Le respondie-
ron: "Señor, tiene ya diez minas". 26 – "Os digo que a todo el que tie-
ne se le dará, pero al que no tiene se le quitará hasta lo que tiene.**

**27"Y a esos enemigos míos, que no querían que yo reinase sobre
ellos, traedlos aquí y matadlos delante de mí".»**

1. ¿Una o dos parábolas?

La pregunta obedece a que en Mt 25-14 se relata una parábola, la de los talentos, que coincide con la de Lc en algunos detalles y que se suele presentar como referencia paralela. La pregunta se viene planteando desde muy antiguo. Hoy día se considera ya obsoleta.

La explicación más aceptada es que las dos parábolas parten de un documento base, presente en Q o en otro documento desconocido, aprovechado por cada evangelista.

Según los editores de la *Sinopsis* (II, pág. 307), «Al principio hubo una parábola que debió circular aisladamente o tal vez formó parte de una colección de parábolas. Fue luego recogida... en la fuente común Mt/Lc, probablemente en el documento Q». La sencilla comparación de los textos de Mt y Lc nos sirve para descubrir la hipotética parábola del documento Q y aproximarnos a la enseñanza del evangelista.

Unas modificaciones afectan a toda la parábola; otras solamente a detalles de la misma. Modificaciones importantes son: la introducción o motivación de la parábola (v. 11) y el viaje del dueño que se ausenta para recibir la investidura del poder real (v. 12). Esta modificación ha dado pie a que algunos consideren este viaje como una parábola distinta de la de las minas. Lo cierto es que Lc ha compuesto una sola parábola y así habrá que considerarla.

Las modificaciones secundarias afectan al número de siervos, a las cantidades entregadas para negociar, a la recompensa. Las señalamos esquemáticamente:

	Versión de Mt	Versión de Lc
Motivación	*No está expresada. Figura en un contexto amplio del "discurso escatológico"*	Estaba Jesús cerca de Jerusalén y creían ellos que el Reino de Dios aparecería de un momento a otro. Dijo, pues:
El señor o dueño y su ausencia	«Un hombre que, al ausentarse…»	«Un hombre noble marchó a un país lejano para recibir la investidura real y regresar».
Los siervos	Tres	Diez
Cantidad entregada	Talentos (cinco / dos / uno)	Minas (una a cada uno)
Recompensa	Poner al frente de lo mucho y entrar en el gozo del señor.	Gobierno sobre ciudades (10 /5)

El tercer siervo	Esconde el talento en tierra.	Guarda la mina en un lienzo.
Castigo del tercer siervo	Se le quita el talento y se entrega al que tiene diez y es echado a las tinieblas de fuera.	Se le quita la mina y se entrega al que tiene diez.
Conclusión complementaria	-----------	Ordena matar a los que se oponían a su investidura real.

(El talento-moneda en la época helenística (moneda ática) tenía un peso aproximado de 26 kg. Era imposible guardarlo en un lienzo; había que esconderlo en tierra. La mina ática, en cambio, tenía un peso aproximado de 436 gramos.)

Lc completa la parábola con la referencia a un viaje del personaje noble que se ausenta para recibir la investidura real. En este dato se suele ver una «alusión al viaje que hizo Arquelao a Roma el 4 a.C. para conseguir la confirmación, en su favor, del testamento de Herodes el Grande. Le habían seguido algunos judíos, para hacer fracasar sus gestiones» (nota NBJE a Lc 19,12). Hay otros relatos semejantes en la literatura judía que pudieron sugerir este episodio de la parábola.

Es probable que Lc intente aclarar, mediante el viaje del señor noble, la ausencia de Jesús en la comunidad. Pero hay tres datos que ofrecen dificultad. El primero es el de la investidura real; el segundo, el odio que los conciudadanos tienen a esta persona y el esfuerzo que hacen para que no consiga la investidura; y el tercero, el castigo que el "noble" impone a sus enemigos, a su regreso. Tres datos que chirrían dentro del contexto evangélico.

Existe una explicación tradicional de estos tres datos. Según ella, el viaje para recibir la investidura se refiere a la ausencia de Jesús en su muerte y ascensión al cielo, para regresar de allí como rey y Mesías glorioso. Los conciudadanos que se oponen a su realeza, y lo odian, son los judíos. El castigo de los enemigos está en consonancia con la ira divina, que descargará sobre los pecadores. Un lenguaje duro para nosotros, pero quizás fácil de entender para

los lectores de Lc, familiarizados con algunas expresiones de castigo y venganza del AT (ver, por ejemplo, Is 34,9-10; Sal 17,13-14; Ap 14,10-11; etc.). Los que se nieguen a reconocer la realeza del hombre noble (¿Cristo?) recibirán un fuerte rechazo a la vuelta del señor.

Tales interpretaciones son más propias del AT que del mensaje de Jesús. Pienso que estos datos deben ser interpretados como elementos literarios o, si más no, como adornos o reminiscencias de la historia herodiana a la que pueden estar aludiendo. O son aportaciones surgidas en una relectura cristiana tardía para remachar la actitud responsable de todo creyente en la presencia actual (*Parusia*) del Señor Resucitado.

2. La parábola en su texto fuente

La parábola en su redacción primera presenta a unos siervos que deben negociar con parte de la hacienda de su señor, que se ha ausentado una temporada. Los siervos en este primer texto son tres. El núcleo de la parábola describe la responsabilidad de los siervos en el cumplimiento de la orden de su señor: deben negociar con las cantidades recibidas para obtener beneficios. En el rendimiento de cuentas, el primer siervo presenta el capital (diez minas) duplicado y, en recompensa, recibe, además de la alabanza, participación en el gobierno de diez ciudades del reino de su señor. El segundo presenta también su depósito duplicado y recibe la recompensa en consonancia con el fruto de su negociación; ha duplicado las cinco minas, por eso recibe participación en el gobierno de cinco ciudades. El tercero se presenta sin haber negociado: devuelve lo recibido en depósito. Este siervo se justifica describiendo a su señor como una persona severa que quiere recoger lo que no ha aportado y sobre lo que no ha corrido ningún riesgo. Se ha limitado a conservar en seguro la mina recibida.

En esta redacción primitiva de la parábola nos preguntamos a quién representa este siervo malo, que tiene un concepto tan pobre de su señor. La parábola contrapone la actitud de los creyentes de las comunidades, que “negocian” con los carismas recibidos, con la

de los judíos que han conservado fielmente su Ley, como capital recibido de Dios, pero sin actualizarlo, sin negociar con él. Ellos han cumplido devolviendo al Señor el don que han recibido a lo largo de su historia. Pero según el mensaje del evangelista, a este judaísmo fiel le falta algo. «Se trata de gentes llenas sin duda alguna del temor de Dios, cuidadosas de dar a Dios todo lo que le es debido, de servirle fielmente sin quebrantar jamás ninguno de sus mandamientos. Reconocemos la actitud de los escribas, de los fariseos, de los piadosos observantes de la Ley» (J. Dupont).

Ya hemos visto en otras secciones la idea de que al judaísmo fiel y observante le falta algo para entrar en el proyecto de Jesús. Es una polémica que está muy presente en los escritos que describen el nacimiento de las primeras comunidades cristianas.

La parábola, en esta versión primitiva, se cierra con unas palabras de Jesús que ya encontramos en Mc 4,25 (ver Mt 13,12) y que ha usado Lc en 8,18 para afirmar que los judíos han perdido algunos bienes del Reino de Dios. Se les ha quitado «el Reino de Dios para dárselo a un pueblo que rinda sus frutos» (Mt 21,43; ver Lc 13,28-30).

Pablo, en la carta a los Romanos, expone esta misma idea: «Los gentiles, que no buscaban la justicia, han hallado la justicia –la justicia de la fe–; mientras Israel, buscando una ley de justicia, no llegó a cumplir la ley. ¿Por qué? Porque la buscaba no en la fe sino en las obras... Hermanos, el anhelo de mi corazón y mi oración a Dios a favor de ellos es para que se salven. Testifico en su favor que tienen celo de Dios, pero no conforme a un pleno conocimiento. Pues, desconociendo la justicia de Dios, y, empeñándose en establecer la suya propia, no se sometieron a la justicia de Dios. Porque el fin de la ley es Cristo, para justificación de todo creyente» (Rm 9,30 - 10,4).

3. La parábola de Lc

Es evidente que Lc ha construido una parábola propia aprovechando unos materiales del documento Q o de otra fuente. Mediante una introducción (v. 11) señala cómo los lectores deben inter-

pretarla. Jesús está cerca de Jerusalén. Esta circunstancia les hace pensar "a ellos" que el Reino de Dios aparecería de un momento a otro. ¿Quiénes son estos "ellos" que alimentan tales esperanzas? Por el contexto podíamos deducir que son los discípulos. Pero gramaticalmente el pronombre "ellos" se está refiriendo a la gente que escuchaba estas cosas. Son los miembros de las comunidades cristianas que estaban alimentando la esperanza de una vuelta del Señor Jesús que le restituiría a Israel el Reino de Dios.

Esto nos lleva una vez más a distinguir en este evangelio los públicos o lectores de Lc: el que escucha o escuchaba directamente a Jesús y el lector del evangelio. Evidentemente el evangelista piensa directamente en sus lectores, para que profundicen en las enseñanzas recibidas en la catequesis comunitaria. «La parábola sería pues a la vez una respuesta a la espera importuna de los discípulos de una epifanía inmediata y un ponerse en guardia frente a cualquier desfallecimiento. El Mesías, por ahora, no 'viene'; continúa su 'camino'» (B. Rigaux, pág. 194).

En su segundo libro intenta Lc señalar el camino de las comunidades cristianas y, siguiendo la enseñanza de Pablo, llevarlas a descubrir la nueva presencia del Señor resucitado que se hace "cuerpo" en la comunidad: «Vosotros sois el cuerpo de Cristo» (1 Co 12,27).

La parábola concreta la actitud de los caminantes con Jesús en la "Parusía" del Señor. Por eso, el evangelista no describe tal actitud como algo futuro, para cuando se realice una vuelta hipotética de Jesús al final de los tiempos, sino como algo presente, algo que debe ser real en la vida de la comunidad («has sido fiel... toma el gobierno»).

La actitud del caminante con Jesús debe ser doble: primero aceptar la ausencia física del maestro; y segundo, ser consciente de que ha recibido una tarea simbolizada por las minas, que hay que negociar «hasta que vuelva». Tal es la tarea de los creyentes: sacar todo el provecho a las "minas" recibidas. Lc la describe con un verbo exclusivo suyo: "negociad" (*pragmateusasze*) y con una indicación del tiempo en que hay que negociar: «hasta que vuelva» (*en ho erchomai*), con el verbo en presente, que admite la traducción "durante mi vuelta" o "mientras estoy en camino" (Zerwick).

La responsabilidad de los miembros de la comunidad debe abarcar todo el tiempo de la nueva presencia del Resucitado, el llamado tiempo de la Parusía o de la Iglesia. De este modo la parábola encaja con la idea que descubrimos en Lc en esta etapa final del camino a Jerusalén: el seguidor de Jesús ante la Parusía de Jesús.

CAPÍTULO 5
MINISTERIO DE JESÚS EN JERUSALÉN (19,28 - 21,38)

Lc no interrumpe el relato de la subida, sino que lo continúa con una anotación propia: «y dicho esto marchaba por delante subiendo a Jerusalén» (19,28). Con esta anotación nos previene para que leamos los relatos siguientes también a la luz de la metáfora del camino. En algunos comentarios se acepta que en este momento Lc inicia un relato independiente del camino. A esto ayuda comprobar que Lc vuelve a conectar con Mc (11,1) a partir de 19,28 y que Mc introduce un nuevo episodio sin relación directa con la subida de Jesús a Jerusalén.

Los vv. 28-40 del cap. 19 son la conclusión de la subida a Jerusalén, pero al mismo tiempo introducen los episodios siguientes, que describen la evangelización en la ciudad santa en la que culminará la "asunción" (*analempsis*, 9,15). El contenido de esta sección comprende los siguientes apartados: 1. Jesús, el Mesías, entra en Jerusalén (19,28-40). 2. Jesús, el Mesías, lamenta que los ciudadanos no comprendan su presencia (19,41-44). 3. Jesús, el Mesías, proclama su enseñanza en el Templo (19,45 – 21,4). 4. Jesús, el Mesías, aclara ideas sobre el final de la ciudad y de la nación (21,5-38).

1. Jesús, el Mesías, entra en Jerusalén (19,28-40)

[28]Dicho esto, marchaba por delante, subiendo a Jerusalén. [29]Al aproximarse a Betfagé y Betania, al pie del monte llamado e los Olivos, envió a dos de sus discípulos [30]con este encargo: «Id al pueblo que está enfrente; al entrar, encontraréis un pollino atado, sobre el que no ha montado todavía ningún hombre. Desatadlo y traedlo. [31]Y si alguien os pregunta: "¿por qué lo desatáis?", decidle: "Porque el Señor lo necesita".» [32]Fueron, pues, los enviados y lo encontraron, tal como les había dicho. [33]Cuando desataban el pollino, les dijeron los dueños: «¿Por qué desatáis el pollino?» [34]Ellos les contestaron: «Porque el Señor lo necesita.»

[35]Después de traérselo, echaron sus mantos sobre el pollino e hicieron montar en él a Jesús. [36]Mientras él avanzaba, extendían sus mantos por el camino. [37]Cerca ya de la bajada del monte de los Olivos, toda la multitud de los discípulos, llenos de alegría, se pusieron a alabar a Dios a grandes voces por todos los milagros que habían visto.

[38]Decían:
«¡Bendito el rey que viene
en nombre del Señor!
Paz en el cielo
y gloria en las alturas.»

[39]Algunos de los fariseos que estaban entre la gente le dijeron: «Maestro, reprende a tus discípulos.» [40]Respondió: «Os digo que si éstos se callan gritarán las piedras.»

El cortejo triunfal de la entrada de Jesús en Jerusalén lo narran los cuatro evangelistas. Los sinópticos coinciden en la distribución de los componentes del relato; Jn, en cambio, ha construido un relato bastante diferente: es más breve que el de los sinópticos y la motivación de muchos de los que aclaman a Jesús es el recuerdo de la resurrección de Lázaro de Betania.

Es opinión común que el relato de los sinópticos depende de la redacción de Mc. Hay incluso autores que, mediante la comparación de los textos, pretenden descubrir un posible texto fuente. No es nuestro objetivo. Intentamos descubrir el mensaje de Lc estudiando la redacción de este evangelista.

1. ¿Pudo ocurrir este hecho?

En una atenta lectura del relato nos asaltan varias preguntas: ¿Cómo en la época de Jesús los romanos pudieron consentir tal cortejo mesiánico, con una gran muchedumbre que lo iba proclamando rey? ¿Cómo compaginar esta presencia pública y triunfal de Jesús con los datos que nos da el cuarto evangelio: «Los sumos sacerdotes y los fariseos habían dado órdenes de que si alguno sabía dónde estaba [Jesús], lo notificara para detenerle» (Jn 11,57)? Jesús pasa los días anteriores a su pasión y muerte como un perseguido por las autoridades religiosas y debe ocultarse, al menos por la noche, en casa de los amigos de Betania o en la finca de Getsemaní, refugio conocido por Judas (Jn 18,2).

Se nos hace también difícil aceptar que Jesús, dada la trayectoria de toda su vida pública, organice este cortejo y que acepte toda la parafernalia triunfalista con que lo describen los evangelistas. Podemos buscar explicaciones a estas preguntas. Pero siempre será lógico el plantearlas y volver a la pregunta radical: ¿Pudo ocurrir este hecho en vísperas de la Pascua, con una gran afluencia de peregrinos y, según F. Josefo, con una mayor presencia vigilante de las autoridades romanas?

La pregunta se la han planteado diversos exegetas. Y, al tener que dar una respuesta negativa, han sugerido la hipótesis de que el hecho real pudo ocurrir pero, en otra fiesta judía en la que por la naturaleza de la misma fiesta y por ser una celebración anual consentida tanto por las autoridades judías como romanas, concurrían en ella aclamaciones a Yahvé y una muchedumbre, llevando en sus manos palmas y ramos de olivo, en una procesión de subida a la ciudad santa. Este hecho pudo ocurrir en la fiesta judía de las Tiendas.

El cuarto evangelio da fe de una ida de Jesús a Jerusalén para esta fiesta (Jn 7,1-2) y en unas circunstancias de hostilidades muy parecidas a la de estos días previos a la pasión de Jesús. En la fiesta de las Tiendas se organizaba una procesión que terminaba en el templo. Las aclamaciones las ha recogido el salmo 118: «Este es el día que hizo Yahvé, exultemos y gocémonos en él. ¡Yahvé, danos la salvación! ¡Danos el éxito, Yahvé! ¡Bendito el que entra en nombre de Yahvé!... ¡Cerrad la procesión, ramos en mano, hasta los ángulos del altar» (Sal 118,25-27). El libro de Nehemías (8,13-18) la describe: «Salid al monte y traed ramas de olivo, de pino, de mirto, de palmera y de otros árboles frondosos...». Y el profeta Zacarías (14,16) en la

descripción del triunfo del reino mesiánico dice: «Los supervivientes de todas las naciones... subirán de año en año a postrarse ante el rey Yahvé Sebaot y a celebrar la fiesta de las Tiendas». Y precisamente este mismo profeta anuncia el triunfo del rey mesiánico y su entrada triunfal en Jerusalén montado en un asno: «¡Exulta sin freno, Sión; grita de alegría, Jerusalén! Que viene a ti tu rey: justo y victorioso, humilde y montado en un asno, en una cría de asna» (Za 9,9). Este texto de Zacarías hay que interpretarlo dentro del anuncio del triunfo del rey mesiánico que se celebra en la festividad de las Tiendas. Y precisamente este texto de Zac 9,9 es el que Mt ve cumplido en esta acción de Jesús (Mt 1,4) construyendo el *midrás* del cortejo triunfal de Jesús Mesías entrando en la ciudad.

Los Sinópticos sólo narran una entrada de Jesús en Jerusalén; en ella han recogido detalles de otras subidas. En la base tenemos un relato interpretado desde el marco de las celebraciones de las fiestas de las Tiendas, que suministraba elementos literarios para describir este cortejo solemne.

2. El relato de Lc

Mantiene el esquema narrativo de Mc y en parte también el de Mt. Destacamos las aportaciones lucanas recorriendo la narración. Entre estas aportaciones de Lc hay tres que son significativas: 2.1. Introducción (v. 28). 2.2. Aclamación (v. 38). 2.3. Final del relato (vv. 39-40).

Hay además otras aportaciones o modificaciones del texto de Mc que se pueden considerar como meras correcciones o precisiones: a) Omisión del nombre de Jerusalén, en unión de Betfagé y Betania (ver Mc 11,1), porque acaba de nombrar a la ciudad en la introducción propia que ha puesto al relato. b) La categoría de los discípulos que preparan la acción (buscar el pollino y desatarlo) que, una vez han cumplido la orden de Jesús, el evangelista los califica (v. 32) como "enviados" (*apestalmenoi*). c) Supresión de detalles del relato Mc: el pollino atado junto a una puerta, fuera, en la calle (Mc 11,4), por innecesarios en la redacción lucana. d) Supresión del número de acompañantes de Jesús en el cortejo, que en Mc 11,8 son "muchos" y en Mt 21,8 ya es "muchísima gente"; así da a entender Lc que el cortejo lo integran los discípulos. e) Son los discípulos, según Lc, los que montan a Jesús sobre el animal, frente a Mc y Mt, que atribuyen

la iniciativa de esta acción al propio Jesús (Mc 11,7; Mt 21,7). f) Lc suprime el follaje (Mc) y las ramas de los árboles (Mt), mencionando sólo los mantos, nuevo indicio de que los acompañantes de Jesús son los discípulos solamente; y si ha quedado alguna duda de este detalle, el evangelista lo aclara en el v. 37: «Toda la multitud de los discípulos». g) Al final del cortejo Lc anota que esta multitud de discípulos se puso a alabar a Dios por todos los milagros que habían visto; anotación que no figura ni en Mc ni en Mt. Lc descubre así el verdadero significado de la acción de Jesús: la convierte en signo.

2.1. Introducción

Lc anota la actitud de Jesús ante este evento. Es el final del camino. Jesús está decidido a terminarlo en la meta señalada desde el principio (19,51). El texto está literariamente recargado de detalles: Jesús "marchaba", "por delante", "subiendo", "a Jerusalén", para presentar a un Jesús que lleva la iniciativa en los acontecimientos importantes de su vida.

2.2. Aclamación

Lc suprime el *Hosanna*, o porque la palabra hebrea no decía nada a los lectores griegos, o quizás más bien porque quiere evitar la nota de mesianismo triunfalista que tal aclamación suponía.

2.3. Final del relato

Lc ha recogido unos datos que figuran en Mt 21,14-16, pero en el episodio siguiente, la expulsión de los vendedores del Templo, con la queja de los fariseos y la respuesta de Jesús. Las palabras de Jesús tienen una referencia a Hab 2,11: «Porque la piedra grita desde el muro y la viga de madera le responde». El profeta presenta la "casa", que clama venganza contra el injusto posesor (NBJE), es decir, que la parte inanimada de la creación grita contra la corrupción de los habitantes de la ciudad. La frase de Jesús puede recordar algunas reprensiones contra la hipocresía y corrupción de los que se oponen a su reconocimiento como Mesías. Tendríamos aquí un reflejo de la tensión entre sinagoga y comunidad cristiana en la época de la redacción de Mt y Lc. Pero, como hace Lc con otras palabras recordadas de Jesús, las encuadra en este episodio. Y dada la trayectoria

del relato, no es la gente en general la que se queja por las alabanzas, sino «algunos fariseos». Las palabras de Jesús zanjan los escrúpulos de los fariseos de que unos discípulos de Jesús lo proclamen Mesías, rey, objeto de la esperanza de Israel.

¿Qué enseñanza pretende Lc en el modo de narrar este hecho de Jesús? Ante todo, el evangelista lo presenta como un signo de Jesús Mesías. Y como tal lo encaja en unas alusiones a textos del AT, para ayudar a los lectores a descubrir su significado. El signo proclama la realeza de Jesús, realeza significada mediante la cabalgadura (Zac 9,9), los mantos extendidos por el camino o sobre el pollino. Estos rasgos describen la entronización de Jehú como rey de Israel: después de proclamar Eliseo que unge a Jehú de parte de Yahvé, «cada uno se apresuró a tomar su manto y lo colocó a sus pies sobre el empedrado. Tocaron el cuerno y dieron el grito: 'Jehú es rey'» (2 R 9,13).

Lc aclara también a los creyentes de las comunidades que el reino de Dios, proclamado por Jesús, tiene unos parámetros distintos a los que algunos creyentes esperaban: la restauración del reino de David.

Nota final. Este relato tan sugerente y que da pie a múltiples interpretaciones y celebraciones, evoca en su estructura literaria las subidas a Jerusalén en la fiesta de las Tiendas. Puede ser también un recuerdo de la comunidad cristiana de Jerusalén, que evocaba así el final del camino de Jesús y su entrada en la ciudad santa. La evocación celebrativa o litúrgica tenía el precedente literario de la fiesta de las Tiendas. Y así lo narran los evangelistas. Es, pues, no un relato de un cortejo triunfal de Jesús, sino una liturgia de la comunidad de Jerusalén que evocaba la toma de posesión de la ciudad por Jesús, el Mesías.

2. Jesús, el Mesías, lamenta que los ciudadanos no entiendan su presencia (19,41-44)

**41Al acercarse y ver la ciudad, lloró por ella, 42mientras decía:
«¡Si también tú conocieras en este día el mensaje de paz! Pero ahora ha quedado oculto a tus ojos. 43Porque vendrán días en que tus
enemigos te rodearán de empalizadas, te cercarán y te apretarán
por todas partes; 44te estrellarán contra el suelo junto con tus hijos
que están dentro de ti, y no dejarán en ti piedra sobre piedra, porque no has conocido el tiempo de la visita.»**

1. El oráculo

A contraluz con el cortejo triunfal de la entrada en Jerusalén, Lc expone los sentimientos que provoca en Jesús la contemplación de la ciudad y del templo. Cuando se escribe este Evangelio, Jerusalén está destruida y el templo profanado. Ante preguntas de los cristianos judíos que indagan sobre las causas que han ocasionado estas ruinas, el evangelista debe exponer unas razones teológicas acordes con la formación recibida. Si la ciudad y el templo han sido destruidos ha tenido que ser por alguna grave rebeldía contra el proyecto de Dios, anunciado por Jesús. Lc busca el fundamento de su enseñanza en algún recuerdo de las palabras del profeta de Nazaret. Su respuesta implícita es que Jerusalén ha corrido la misma suerte que otras ciudades nombradas en el AT, que sufrieron el castigo de Yahvé a causa de sus rebeldías.

El evangelista pone palabras al llanto de Jesús. Y estas palabras están tomadas de las descripciones del castigo y ruina de estas ciudades. Comparamos estas frases del AT con las que Lc pone en boca de Jesús.

Textos del AT	Texto de Lc
a) «Acamparé en círculo contra ti; estrecharé contra ti la estacada y levantaré contra ti trincheras» (Is 29,3, *sobre Jerusalén*). «El Rey de Babilonia vino... contra Jerusalén, acampó contra ella y la cercaron con una empalizada» (Jr 52,4; ver Ez 4,2).	«Vendrán días sobre ti en que tus enemigos te rodearán de empalizadas, te cercarán y te apretarán por todas partes.
b) «Sus párvulos serán estrellados...» (Is 13,6, *sobre Babilonia*). «Caerán a espada, sus niños serán estrellados" (Os 14,1, *sobre Nínive*; ver también s 10,14; Na 3,10 y Sal 13,9).	Te estrellarán contra el suelo a ti y a tus hijos.
c) «Haré rodar sus piedras sobre el valle» (Miq 1,6, *sobre Samaría*).	No quedará en ti piedra sobre piedra».

La NBJE reconoce que este oráculo está «tejido todo él de reminiscencias bíblicas perceptibles, sobre todo, en el texto griego...; evoca la ruina de Jerusalén del 587 a.C. tanto más que la del 70 d.C.».

Con estos materiales Lc ha construido la descripción de la ruina de Jerusalén. No es una descripción de la acción de los soldados romanos a las órdenes de Tito, sino un oráculo construido con frases bíblicas. Las pone en boca de Jesús porque probablemente en la comunidad de Jerusalén se recordaban algunas referencias de Jesús a la ruina de la ciudad y del templo. De hecho encontramos en este evangelio un duplicado de este lamento de Jesús en 13,34-35 (véase comentario).

2. La enseñanza

Está distribuida en dos partes: una abre (v. 42) y otra cierra (v. 44c) la descripción de la ruina de la ciudad. La primera parte tiene estilo de endecha: «Si también tú conocieras...». Es el contrapunto al cortejo triunfal en el que figuraban algunos habitantes de la ciudad. De este modo Lc insinúa que la multitud que acompaña a Jesús sí que ha conocido su mensaje de paz. Por tanto los acompañantes de Jesús son los integrantes de la comunidad que aclaman al Mesías Jesús de Nazaret.

La segunda parte expone la causa profunda de esta ruina: «no has conocido el tiempo de tu visita». No es la visita de la procesión narrada antes, sino la presencia humana de Jesús en la ciudad, y de modo particular la proclamación de su mensaje. Dentro de la distribución literaria de este evangelio, "el tiempo de la visita" es el de la Parusía y presencia del Resucitado en sus comunidades, que los habitantes de Jerusalén se niegan a reconocer y no se convierten, es decir, no cambia su fanatismo religioso y se empecinan en sus esperanzas mesiánicas, llevadas hasta «un grado tal de sublevarse contra el poder de Roma, acarreándose con ello su perdición» (J. Schmid, pág. 422).

3. Jesús, el Mesías, proclama su enseñanza en el Templo (19,45 - 21,4)

Las ediciones del texto bíblico y la mayoría de los comentarios consideran el episodio de la expulsión de los mercaderes del Templo y la anotación sobre la enseñanza de Jesús en este lugar como dos

episodios independientes. Otros relacionan la pregunta sobre la autoridad de Jesús con la expulsión de los mercaderes: el "esto" de 20,2 se refiere a esta acción de Jesús.

Pero basta con cotejar los contextos en los que los evangelistas han situado el episodio de la expulsión para ver que la acción de Jesús, que se conservaba en la memoria de la comunidad, fue situada por cada evangelista en el contexto que le pareció más apropiado.

El cuarto evangelio la sitúa al inicio de la vida pública de Jesús (Jn 2,14-16). Los Sinópticos la colocan a continuación de la entrada mesiánica, pero Mt 21,12-17 completa la expulsión con la presencia de ciegos y cojos a los que cura, y la de niños que lo aclaman con el *Hosanna*. Estas curaciones y aclamaciones son las que provocan la indignación de los sumos sacerdotes. Mt, además, amplía la escena de la expulsión con otros materiales, a los que adjunta por su cuenta el episodio de la higuera (Mt 21,18-22). Mc se limita a narrar la expulsión de los mercaderes (11,15-19), pero curiosamente lo envuelve con el relato de la maldición de la higuera, dividido en dos partes (11,12-14 y 20-25). «Creemos que los sinópticos han desplazado este episodio históricamente y se han contentado con relacionarlo con la primera visita que en ellos hace Jesús a Jerusalén» (J. Leal, págs. 725-726).

Lc sigue a Mc, pero abrevia el relato. Los cambios introducidos en la secuencia de Mc son los siguientes: omite la distribución por días; los contrincantes con Jesús no coinciden exactamente con los de Mc; y, por supuesto, no relaciona la expulsión de los mercaderes con el relato de la higuera, que omite totalmente.

Esto nos invita a descubrir en el texto de Lc una estructura más acorde con su estilo. El evangelista quiere presentar con personalidad propia el ministerio de Jesús en Jerusalén, y más en concreto su enseñanza en el templo en cuanto Mesías. Distribuyo el contenido de esta sección en los siguientes apartados: 3.1. Introducción (19,45-48). 3.2. Enseñanza de Jesús en el Templo (20,1 – 21,4).

3.1. Introducción (19,45-48)

45 Entró en el Templo y comenzó a echar fuera a los vendedores,
46 diciéndoles: «Está escrito: Mi Casa será asa de oración. ¡Pero vosotros la habéis hecho una cueva de bandidos!»

[47]Enseñaba todos los días en el Templo. Por su parte, los sumos sacerdotes, los escribas y también los notables del pueblo buscaban la forma de matarle, [48]pero no veían cómo hacerlo, porque toda la gente le escuchaba, pendiente de sus labios.

Lc sitúa todo el ministerio de Jesús en el templo de Jerusalén (19,45.47; 20,1; 21,1.5) o en presencia de personas relacionadas con este lugar o con las enseñanzas impartidas en él por los representantes religiosos del judaísmo (sumos sacerdotes, escribas y saduceos). Junto a estos representantes del judaísmo, Lc nombra al pueblo (*laos*), a los discípulos de Jesús y a una mujer viuda que trae su aportación económica para el templo. Rodea la enseñanza de Jesús de una selección representativa de los ciudadanos de Jerusalén. El evangelista anota en cada apartado de la enseñanza el grupo de oyentes a los que se dirige y el contexto en que sucede. Esta sección está transida de tensiones y polémicas entre Jesús y sus acompañantes, y las autoridades dirigentes y responsables de la instrucción religiosa judía. El evangelista contrapone dos tipos de enseñanza religiosa transmitida al pueblo: la de Jesús y la de los jefes religiosos judíos.

La introducción marca desde el principio la tensión entre estos dos grupos de enseñantes. En primer lugar Lc, siguiendo el orden de Mc, describe la acción de Jesús, que limpia el Templo de vendedores y cambistas. Es una limpieza del lugar en el que impartirá su enseñanza. Jesús reivindica, así, el templo como la "Casa de su Padre", donde tiene derecho a enseñar.

En segundo lugar, el evangelista anota los esfuerzos de las autoridades religiosas por eliminar al rabino Jesús, que se atreve a enseñar en el templo, sin tener autoridad ni autorización para ello. Entre estos dos grupos Lc sitúa al pueblo que escucha a Jesús y que frena los impulsos vengativos de las autoridades.

Tengo para mí que el episodio conocido como "expulsión de los vendedores del Templo" cuanto más lo hemos alejado de la intención de los evangelistas más lo hemos centrado en detalles secundarios.

La actividad comercial en el Templo estaba localizada en el patio de los gentiles, al que tenían acceso tanto judíos como no judíos. En él se situaban los puestos de los vendedores y las mesas para el cambio de moneda. Los primeros facilitaban animales para los

sacrificios voluntarios y el material para las ofrendas. Los segundos ofrecían a los judíos venidos de fuera de Judea el cambio de moneda para que pudieran pagar su contribución al templo, que debía abonarse en la moneda judía. Este servicio dio lugar a abusos: «En la antigüedad los vendedores se instalaban en el Monte de los Olivos, frente al Templo; más adelante, en la piscina probática, más cercana; finalmente un grupo de vendedores obtiene permiso mediante dinero para situarse dentro de la misma explanada, lugar privilegiado para las ventas, impidiendo así la finalidad propia de estos espacios, que era la enseñanza y la convivencia» (A. R. Carmona, *Evangelio de Mateo*, págs. 185-186). La acción de Jesús expulsando a vendedores y cambistas se conservó y explicó en la enseñanza comunitaria. Los cuatro evangelistas conservan este recuerdo, y cada uno lo redacta a su estilo. Es extraño que la policía del Sanedrín no interviniera rápidamente para impedir esta acción y defender al mismo tiempo los puestos de venta que proporcionaban al templo buenas ganancias.

Hay que reconocer en este relato un núcleo histórico corroborado por la cuádruple tradición. Nos preguntamos cómo interpretó la comunidad esta acción de Jesús. La estructura básica es la de un gesto profético: Jesús realiza un gesto que es explicado mediante la referencia a un texto bíblico, a algo "que está escrito" y que ayudaba a los creyentes a valorar la acción de Jesús. La extrañeza que pudo producir en los judío-cristianos el que Jesús echara fuera a vendedores y cambistas quedaba aclarada con las citas de Isaías y Jeremías.

El texto de Is 56,7 forma parte de un oráculo que anuncia la incorporación de extranjeros al pueblo de Yahvé. A estos "extranjeros adheridos a Yahvé" les anuncia el profeta de parte de Yahvé que los acoge en su casa de oración, «porque mi casa será llamada casa de oración para todos los pueblos». Lc ha suprimido el final del oráculo de Isaías «para todos los pueblos», porque cuando escribe su evangelio el templo de Jerusalén ya no existe.

El texto de Jr 7,11 forma parte de un discurso del profeta que explica los motivos de la caída de la ciudad. Uno de ellos es la profanación del templo. Los habitantes de Jerusalén lo han convertido en una casa de bandidos. El profeta reprende a sus contemporáneos porque pretenden justificar sus malas acciones: robar, matar, adulterar, jurar en falso, amparándose en la santidad el templo (Jr 7,9). Pero el profeta les

advierte que el templo ha quedado profanando y por tanto desvinculado de la santidad protectora que le concedía la presencia de Yahvé.

La aplicación de estos textos al signo muestra que, antes de iniciar Jesús su enseñanza, el templo debe quedar limpio de abusos y crímenes denunciados por Jeremías para ser casa de su enseñanza abierta a todos. De este modo, el templo es la casa de su Padre. Desde la casa de su Padre y por derecho propio y plena autoridad, Jesús puede impartir su enseñanza en Jerusalén. Jesús prepara el Templo como un espacio en el que puede estar, y de ahora en adelante lo ocupa como algo que le pertenece.

3.2. Enseñanza de Jesús en el Templo (20,1-40)

Lc ha empalmado el relato de la expulsión de los vendedores con la primera controversia mediante un sumario redaccional (19,47-48), que es una introducción inmediata a la enseñanza de Jesús en el Templo. Es de redacción lucana y agrupa todas las controversias o enseñanzas de Jesús en el templo. Lc se ha permitido eliminar del grupo de Mc la referente al mandamiento principal, que ha incluido en otro contexto (Lc 10,25-28).

La estructura literaria que tienen estos episodios en Mc, y que ha mantenido Lc, es la siguiente:

- Los contrincantes plantean a Jesús una pregunta relacionada con su enseñanza.
- Jesús responde con una contra-pregunta que destaca por su brevedad.
- Los oponentes quedan derrotados.

El sumario de Lc presenta el lugar donde Jesús imparte la enseñanza, el tiempo dedicado a esta tarea, “todos los días”, y la repercusión que tiene entre los oyentes. Estos componen un grupo integrado por dos bloques: uno los sumos sacerdotes, los escribas y los notables del pueblo, es decir el Sanedrín; el otro, el pueblo. El primero pretende abortar la enseñanza del rabino Jesús dándole muerte. El segundo, en cambio, escucha a Jesús «pendiente (*exekremato*) de sus labios», acentuando el interés de la gente y modificando la expresión de Mc 11,8 que dice sólo que el pueblo «estaba impresionado (*exeplesseto*)».

3.2.1. Sobre su autoridad (20,1-8)

**20 [1]Uno de aquellos días, mientras enseñaba a la gente en el
Templo y anunciaba la Buena Nueva, se acercaron los
sumos sacerdotes y los escribas, junto con los ancianos, [2]y le pre-
guntaron: «Dinos: ¿Con qué autoridad haces esto? ¿Quién te ha
dado tal autoridad?» [3]Él les respondió: «También yo os voy a pre-
guntar una cosa. Decidme: [4]El bautismo de Juan, ¿era del cielo o
de los hombres?» [5]Ellos razonaban entre sí: «Si decimos "Del cie-
lo", nos dirá: "¿Por qué no le creísteis?" [6]Pero si decimos "De los
hombres", la gente nos apedreará, pues están convencidos de que
Juan era un profeta.» [7]Así que respondieron que no sabían de dón-
de era. [8]Jesús les dijo entonces: «Pues tampoco yo os digo con qué
autoridad hago esto.»**

Lc sigue básicamente a Mc. Esta controversia figura también en Mt 21,23-27. Los sinópticos dependen de una fuente común que entronca con la enseñanza comunitaria. Este evangelista, como ha hecho en otros relatos, lo enmarca literariamente mediante una introducción propia que nos orienta en su interpretación.

Distribuimos el relato en estos apartados: 1. Introducción. 2. Pregunta de los jefes religiosos judíos. 3. Contra-pregunta de Jesús. 4. Deliberación de los jefes. 5. Conclusión.

1. Introducción

Lc sitúa literariamente la controversia y presenta el escenario y los personajes que intervienen. El escenario es el mismo de todos estos episodios: el templo. El empalme con toda la sección es general, sin una connotación específica: «Uno de aquellos días...». Los personajes son los jefes religiosos del judaísmo oficial y Jesús. El pueblo (*laos*) asiste.

El evangelista describe la actividad de Jesús con dos verbos típicos de la enseñanza de la comunidad: "enseñar" (*didasko*) y "evangelizar" (*euaggelidso*). Los encontramos formando endíadis al sintetizar el autor de Hechos en un sumario redaccional la actividad de los apóstoles en Jerusalén (Hch 5,42; ver Hch 2,42) y la de Pablo y

Bernabé en Antioquía (Hch 15,35). La actividad de Jesús en Jerusalén, en el templo, está descrita con los mismos verbos con los que se describe la de los apóstoles.

Advertimos además una intencionalidad clara de Lc por relacionar la acción misionera de Jesús en el templo con la de la comunidad, pues ha introducido una modificación en el texto de Mc: éste (11,27) presenta a Jesús «mientras paseaba» en el templo; Lc lo presenta «mientras enseñaba... y anunciaba la Buena Nueva».

2. Pregunta de los jefes religiosos judíos

Los miembros del Sanedrín son los responsables de cuanto sucede en el templo, sobre todo de la enseñanza que se imparte en los pórticos. Quizás el texto de Mc que presenta a Jesús "paseando" en el templo describe la acción docente peripatética del rabino de Nazaret. Los responsables de la enseñanza en el templo no han dado autorización a Jesús para enseñar. Algunos comentaristas opinan que la pregunta de los jefes se refiere a la expulsión de los vendedores, como dice el evangelio de Juan (Jn 2,18). Mc ha dejado claro que la pregunta se refiere a la actividad que está realizando Jesús en el templo. La pregunta «¿haces esto?» (*poieis tauta*) les parece a los comentaristas de poca entidad para provocar la pregunta de los jefes religiosos. Mc la repite por tres veces (11,28.29.33) sin una referencia clara a la expulsión de los vendedores. El texto de Juan (2,18) pudo avalar esta referencia de la pregunta a la expulsión de los vendedores. Sin embargo, si atendemos a la pregunta en Jn, lo que se le pide a Jesús es un "signo" que justifique su actuación.

Creo que en Lc la pregunta hay que referirla a la actividad docente y evangelizadora de Jesús. De esta forma, aclara la imprecisión de la pregunta en su fuente (Mc).

La pregunta tiene dos partes dispuestas en paralelismo: «¿Con qué autoridad haces esto? // ¿Quién te ha dado tal autoridad?».

La autoridad (*exousia*) para enseñar en el templo se la ha tenido que conceder alguien con capacidad de darla. Los jefes le están preguntando quién le ha acreditado oficialmente como rabino. En el templo todas las funciones estaban encomendadas al clero. Los laicos podían intervenir en las sinagogas; en el templo, no. Jesús está

usurpando una función para la que no ha sido acreditado (autorizado). Está actuando como un laico. Pero los lectores de Lc saben que Jesús ha recibido la *exousia* del Padre (véase Jn 8,26; 12,50; etc.).

3. Contra-pregunta de Jesús

Lc, como Mc y Mt, pone en boca de Jesús la respuesta a los jefes religiosos redactada como una contra-pregunta. Las variantes introducidas por Lc en Mc son meros arreglos literarios. Esto nos lleva a suponer que la controversia sobre la autoridad de Jesús para proclamar abiertamente su enseñanza estaba presente en los enfrentamientos entre la sinagoga y la comunidad cristiana. Es lógico que los judíos exigieran una acreditación de la persona de Jesús si se quería que fuera reconocido como profeta.

La contra-pregunta de Jesús hay que situarla en el tema controvertido: la autoridad es avalada oficialmente o por Dios o por sus representantes oficiales. En este contexto la pregunta de Jesús la podemos glosar así: «¿Con qué autoridad predicaba Juan el bautismo, con la autoridad de Dios o con autoridad humana, recibida de los responsables religiosos? Si la predicación del Bautista estaba avalada por Dios, Juan era profeta y transmitía un mensaje de conversión; si estaba avalada por los hombres, el único que podía autorizar una predicación religiosa era el sanedrín, y éste no la había autorizado». El contenido de la pregunta de Jesús aparece claro en la deliberación de los contrincantes previa a su respuesta. La contra-pregunta de Jesús los ha dejado pensativos.

4. Deliberación de los jefes religiosos

Los evangelistas se regodean ante el apuro de los responsables de la formación religiosa de los judíos. Dos detalles reflejan este regodeo: la urgencia con que el texto de Mc pide la respuesta: «Respondedme» (si sois capaces), y el cambio introducido por Lc en el texto de Mc. En lugar de «ellos discutían entre sí», Lc les concede, irónicamente, una más profunda deliberación: «Ellos razonaban entre sí».

Por lo demás, la deliberación deja en claro la vacuidad y el egoísmo de los jefes. No les preocupa la autoridad del Bautista, sino su

propia seguridad. Ni reconocen a Juan como profeta ("no se han convertido"), ni como rabino con autoridad humana. El temor a ser apedreados obedece a que si no valoran al Bautista como profeta, el pueblo los tacharía de blasfemos.

5. Conclusión

Recoge la respuesta esperada. Los jefes aceptan su ignorancia interesada: «no sabían de dónde era [el bautismo de Juan]». Jesús cierra la controversia negándose a aclararles de quién le viene la autoridad para enseñar. Este episodio puede dejar en el aire una pregunta de los creyentes lectores de Lc. Juan Bautista ¿era un profeta, que predicaba la conversión con autoridad del cielo?

En la catequesis de la comunidad encontramos intentos por aclarar la función del Bautista dentro del proyecto de Jesús. Varios textos de este evangelista sitúan a Juan en su papel de precursor: «Está a punto de llegar uno más fuerte que yo, a quien ni siquiera soy digno de desatarle la correa de sus sandalias» (Lc 3,16); «entre los nacidos de mujer, no hay ninguno mayor que Juan; sin embargo, el más pequeño en el Reino de Dios es mayor que él» (Lc7,28); «la Ley y los profetas llegan hasta Juan; a partir de ahí comienza a anunciarse la Buena Nueva del Reino de Dios» (16,16). En el cuarto evangelio se aclara todavía más la función subordinada de Juan, al que se le reconoce autoridad, pero rebajada si se compara con la de Jesús (ver Jn 1,6-8.15.19-28). Estos textos, como el de la controversia comentada, son indicio del ambiente polémico entre los discípulos de Juan y los de Jesús. Ver el episodio de Hch 19,1-7.

3.2.2. Sobre la responsabilidad personal (20,9-18)

9Se puso a decir a la gente esta parábola: «Un hombre plantó una viña, la arrendó a unos labradores y se ausentó por mucho tiempo.

10A su debido tiempo, envió un siervo a los labradores para que le diesen una parte del producto de la viña. Pero los labradores lo apalearon y lo despidieron con las manos vacías. 11Volvió a enviar otro siervo, pero también a él lo apalearon, le insultaron y lo despacharon con las manos vacías. 12Envió después un tercero,

pero también a éste lo malhirieron y lo echaron. [13]El dueño de la viña pensó: "¿Qué puedo hacer? Voy a enviar a mi hijo querido; tal vez lo respeten". [14]Pero los labradores, al verle, se dijeron entre sí: "Éste es el heredero; matémosle, y su heredad será para nosotros". [15]Lo echaron fuera de la viña y lo mataron.

«¿Qué hará ahora con ellos el dueño de la viña? [16]Vendrá, dará muerte a estos labradores y entregará la viña a otros.» Al oír esto, dijeron: «¡Dios no lo quiera!» [17]Pero él, clavando en ellos la mirada, dijo: «¿Qué es, pues, lo que está escrito: La piedra que los constructores desecharon en piedra angular se ha convertido? [18]Todo el que caiga sobre esta piedra se destrozará, y aquel sobre quien ella caiga quedará aplastado.»

Este fragmento, recogido por los sinópticos, es calificado como "parábola de los viñadores homicidas". Esto nos predispone a leerlo desde una perspectiva odiosa para una parte de los judíos (sumos sacerdotes y escribas, ver 20, 19), que dentro de unos días condenarán a muerte a Jesús. Bueno será que, libres de prejuicios, intentemos leer el texto y ver qué pretende enseñar particularmente Lc.

1. El fondo literario de la parábola

El que encontremos el relato en los sinópticos y situado en el mismo contexto de enfrentamiento de Jesús en el templo con los sacerdotes, escribas y ancianos, es una garantía de que el relato formaba parte de la enseñanza comunitaria y de que evocaba alguna intervención concreta de Jesús. Hay quienes no dudan en remontar a Jesús los elementos básicos de la parábola; otros, en cambio, opinan que los evangelistas presentan a Jesús en las actuaciones de la última semana de su vida y han querido destacar con más fuerza su mesianismo.

Hay indicios de que esta parábola tuvo una existencia anterior a la redacción de los evangelios. Nos ha llegado a nosotros en el *Evangelio de Tomás 65* que, según J. Jeremias, «refleja un estadio más primitivo». Creo que podemos aceptar la hipótesis de que *Tomás 65* es el embrión de la parábola. Desde este texto podremos explicar las adiciones literarias de los sinópticos, y de modo especial las aportaciones de Lc.

La parábola, según *Tomás 65*

Dijo: «Un hombre bueno tenía una viña; la dio a unos labradores para que la trabajaran (y) para recibir de ellos su fruto. Envió a su siervo para que los labradores le diesen el fruto de la viña. Tomaron a su siervo, le golpearon (y) poco faltó para matarle. El siervo fue (y) se lo dijo a su señor. Dijo su señor: "Quizás no les ha conocido". Envió a otro siervo; los labradores golpearon también a éste. Entonces el señor envió a su hijo; dijo: "Quizás respetarán a mi hijo". Aquellos labradores, cuando supieron que era el heredero de la viña, le tomaron (y) le mataron. El que tenga oídos, que oiga» (*Sinopsis* I, pág. 245).

La redacción de *Tomás 65* encaja dentro de la mayoría de las parábolas evangélicas, pues Jesús enseñaba contando historias y sacaba sus ejemplos de los hechos más familiares a su público. Es, por tanto, verosímil que pronunciara esta parábola de los viñadores.

La parábola va marcando un proceso cada vez más intenso. Parte de la condición del dueño, que es un hombre bueno, que actúa de buena fe y que da posibilidades para que los viñadores cumplan con su obligación de arrendatarios. Frente a la actitud del señor bueno la parábola presenta, cada vez con más intensidad, la actitud de los labradores: al primer siervo lo golpean y «poco faltó para que lo mataran», aunque no lo matan; al segundo también lo golpean; y al hijo lo matan, al saber que era el heredero de la viña.

Si este relato lo redujéramos a los datos de *Tomás 65* nos preguntaríamos por los destinatarios del mismo y la enseñanza pretendida por el parabolista. Los destinatarios no son mencionados. Para unos oyentes judíos la viña era una metáfora frecuente en el AT que designaba al pueblo de Dios: «Mi amigo tenía una viña en un fértil otero... La viña de Yahvé Sebaot es la Casa de Israel, y los hombres de Judá son su plantío exquisito» (Is 5,1-7). Ver también Jr 2,21; 5,10; 6,9; 12,10; Ez, 15,1-8; 17,3-10; 19,10-14; Os 10,1.

Partiendo de esta metáfora, los labradores son los jefes religiosos, responsables de la formación del pueblo y de mantenerlo fiel a la alianza (Jr 31,31-34). La parábola contempla al "hombre bueno" (Yahvé) que quiere recibir los frutos de la viña. Los siervos, enviados con este encargo, son los profetas. Ver el encargo que recibe el profeta del Destierro (Is 61,1-9). Algunos fueron maltratados, por ejemplo Jeremías (26,1-24). Al final el hombre bueno envía a su hijo confiando en que lo respeten. Pero los viñadores lo matan al saber que es el heredero.

En la acomodación de *Tomas 65* a la redacción de los evangelistas, nos aclaramos algo sobre quiénes eran los destinatarios de la parábola. Dado el contexto de toda esta sección de Mc y Mt, son las autoridades religiosas de Jerusalén (ver Mc 12,12; Mt 21,45; Lc 19,19). Lc, en cambio, ha concretado más los destinatarios del relato en la introducción que él ha puesto a la parábola: es la gente, el pueblo (20,9).

Nos surge ahora una pregunta. Al emplear Jesús esta parábola, en el estadio redaccional que testifica *Tomás 65*, ¿estaba anunciando el final de su vida? Pienso que en la redacción de *Tomás 65* Jesús no anuncia su propia muerte. Cuando los evangelistas presentan a Jesús anunciando su muerte hacen que lo diga con claridad, no mediante parábolas, y dirigiéndose al grupo de los apóstoles. De esta forma los redactores de los evangelios evitaban una interpretación que redujera o sesgara el valor de la pasión y muerte del Señor. La pasión y muerte de Jesús fue un hecho real, histórico, no algo envuelto en anuncios parabólicos que tuvieran de fondo la historia del pueblo de Israel.

La tradición evangélica, en dependencia de la catequesis comunitaria, fue por esta línea de interpretación de la metáfora aplicada a Israel. Pero en un proceso anterior la parábola primitiva quedó transformada en alegoría y completada con una conclusión.

2. La alegoría de los viñadores

Los datos alegorizados son los siguientes: el hombre bueno, la viña, los labradores, los siervos, el hijo heredero.

El *hombre bueno*. En la tradición sinóptica se reduce a “un hombre”. En Mt se añade que era “amo de casa”. En el nivel redaccional de Mt, el evangelista está pensando en la comunidad de los creyentes, donde todos tienen unas responsabilidades en la casa y de las que deberán rendir cuentas al amo.

Lc mantiene el texto de Mc: “un hombre”. Uno se pregunta por qué en la catequesis comunitaria se ha suprimido el adjetivo “bueno”. Quizás porque así la parábola se mantiene en un nivel universal, al quedar el sujeto “un hombre” sin ningún relieve especial para evitar ver en este hombre bueno la alegoría del Padre o del mismo Jesús. Es posible que las exageraciones en la alegoría de la ausencia

del hombre, como referidas a la ausencia temporal de Jesús y su próxima vuelta, influyeran en esta matización.

La viña. Hemos visto antes los textos del AT que fundamentan la aplicación de esta alegoría a Israel. En la catequesis de la comunidad –y en los sinópticos– mantiene el campo alegórico que se refuerza con una referencia a Is 5,1-7. Mc, como Mt, mantienen la cita amplia del poema de Isaías: es el pueblo de Israel el que ha fracasado en la administración del bien que se le ha confiado. Lc, en cambio, la ha reducido al dato alegórico; ha suprimido los cuidados que el propietario ha tenido con su viña.

Los sinópticos completan la alegoría con la conclusión de que el amo la arrendará a otros. La enseñanza pretendida por los evangelistas es clara. Es la respuesta que reciben los creyentes judíos por la pérdida del arriendo de la viña y al mismo tiempo la responsabilidad de fructificar que ellos, los creyentes judíos y no judíos, tienen en la viña.

Los labradores. En *Tomás 65* la parábola se mantiene en una enseñanza sobre la responsabilidad y el buen uso en la administración de los bienes recibidos, en consonancia con el marco legal de los arriendos. Podemos pensar que, en cuanto parábola, se queda en el nivel de las otras parábolas sobre la buena administración de los bienes (Lc 19,11-27; véase el comentario). Leída como alegoría, la podemos interpretar dirigida a los miembros de la comunidad de creyentes. Son ellos a quienes el hombre bueno ha arrendado su viña (ver Jn 15,1-8). Creo, sin embargo, que la parábola se mantiene en el nivel de enseñanza general mediante un ejemplo tomado de la vida diaria.

Los siervos. En la parábola los siervos son dos y mal recibidos por los arrendatarios: reciben golpes. El hombre bueno busca una excusa para este comportamiento: «Quizás no los han conocido». En la redacción alegórica de Mc y Lc los siervos son tres individualizados; en Mt los presenta como dos grupos sucesivos. Lc modifica los datos de Mc para subrayar este procedimiento en el envío de los siervos: marca la gradación en el envío y en la mala acogida: el primer siervo es golpeado y remitido de vacío; el segundo es golpeado, injuriado y remitido de vacío; el tercero es herido y echado. En Mc este tercer siervo es matado; Lc, en cambio, reserva la muerte para el "hijo amado".

En la redacción alegórica los siervos coinciden con los de la parábola: son los profetas. Pero dado que el relato recibió su transformación alegórica en la enseñanza comunitaria, los siervos que son mal recibidos por los arrendatarios son los enviados por la comunidad, para recoger los frutos de la viña, que es la casa de Israel (cf. Is 5,7). Pablo puede ser un ejemplo de esta mala acogida de los enviados: «Cinco veces recibí de los judíos los cuarenta azotes menos uno. Tres veces fui azotado con varas; una vez lapidado...» (2 Co 11,24-25); «Judíos y gentiles, junto con sus jefes, se unieron finalmente para ultrajarlos y apedrearlos [a Pablo y Bernabé]» (Hch 14,5; ver también Hch 17,5-9. 13-14; etc.).

El hijo querido. En *Tomás 64* es enviado para que lo reconozcan como hijo suyo, esperando que lo respeten. En la alegoría Lc sitúa el envío del hijo en el último peldaño de la enumeración de los siervos, y subraya este envío mediante pequeñas modificaciones en el texto de Mc: el envío del hijo es la respuesta a un planteamiento que se hace el dueño de la viña: «¿Qué puedo hacer?».

Luego el enviado no es sólo el hijo, sino «mi hijo querido». Esta designación se refiere claramente a Jesús, calificado así en la tradición evangélica. Dos detalles más avalan la aplicación de esta parte de la alegoría a Jesús: echar al hijo fuera de la viña y la inserción de la cita de Sal 118,22-23, que solamente la trae Lc.

Echar al hijo fuera para matarlo evoca la muerte de Jesús fuera de la ciudad santa (Lc 23,26-27.33); y la cita del salmo 118, que formaba parte de la alegoría, avala también esta referencia a Jesús.

El salmo tenía en el AT una interpretación mesiánica. Los versículos citados pertenecen a la última parte en la que la comunidad orante da gracias a Yahvé por la restauración de la ciudad y del templo después de la cautividad babilónica. La acción de gracias se ha estructurado mediante el simbolismo de la piedra, desechada por los constructores del templo o de las murallas, porque es considerada de baja calidad. Pero Yahvé hace ver la función clave de la piedra desechada: será la que unirá «los paños del edificio o como remate del templo» (A. Aparicio, *Salmos* IV, pág. 125).

Lc aplica el simbolismo de la piedra a la persona de Jesús, pero suprime el v. 23 del salmo: «Esto es obra de Yahvé, nos ha parecido un milagro».

Creo que esta aportación lucana realizaba el dato alegórico de la entrega de la viña a otros. Dentro de la línea del pensamiento de Lc (y de su maestro Pablo), es una clara referencia a la incorporación del no judío a la comunidad de Jesús y a la disminución del pueblo de Israel. Sobre él ha caído esta piedra y ha quedado destrozado. Pablo expone su preocupación: «Entonces, ¿qué diremos? Que los gentiles, que no buscaban la justicia, han hallado la justicia –la justicia que nace de la fe–; mientras que Israel, que buscaba una ley que le proporcionara justicia, no llegó a cumplir la ley... Tropezaron contra la piedra de tropiezo, como dice la Escritura: "Voy a poner en Sión piedra de tropiezo y roca de escándalo; mas el que crea en él, no quedará confundido"» (Rm 9,30-33; ver también Rm 11,11-32).

Intervención de la gente. Como de costumbre, Lc hace intervenir a los oyentes. Ante la respuesta de que el dueño dará la viña a otros, el coro clama: «¡Dios no lo quiera!». Los escribas y fariseos que están incorporados al grupo de oyentes entienden la alegoría como dirigida a ellos y toman la decisión de suprimir al rabino Jesús. Pero la presencia del pueblo les aconseja esperar otra oportunidad más cómoda.

3.2.3. Sobre el tributo a las autoridades de Roma (20,19-26)

[19]Los escribas y los sumos sacerdotes comprendieron que había dicho aquella parábola por ellos y trataron de echarle mano en aquel mismo momento, pero tuvieron miedo a la gente.

[20]Mientras ellos se quedaban al acecho, le enviaron unos espías
que fingieran ser honestos, para sorprenderle así en alguna palabra
y poderle entregar al poder y autoridad del procurador. [21]Le pregun-
taron: «Maestro, sabemos que hablas y enseñas con rectitud y que
no tienes en cuenta la condición de las personas, sino que enseñas
con franqueza el camino de Dios: [22]¿Nos es lícito pagar tributo al
César o no?» [23]Pero él, sospechando que actuaban con astucia, les
dijo: [24]«Mostradme un denario. ¿De quién lleva la imagen y la ins-
cripción?» Ellos respondieron: «Del César.» [25]Él les dijo entonces:
«Pues bien, lo del César devolvédselo al Cesar y lo de Dios, a Dios.»

[26]No pudieron sorprenderle en ninguna palabra ante la gente. Así que, maravillados por su respuesta, se callaron.

Los Sinópticos recogen este episodio dentro de una serie de controversias de Jesús con algunos judíos, localizadas en el templo (Mt 21,23; Mc 11,27; Lc 20,1).

1. Una consulta al rabino de Nazaret

Este episodio lo traen también *Tomás 100* y Justino en la *Apología 1, 17,2.* Estas dos redacciones no reflejan ninguna controversia. Más bien son respuestas de Jesús a preguntas que le hacen sobre el tema del tributo. Tienen todo el aspecto de ser unos relatos breves para enmarcar el *logion* de Jesús «Lo del César devolvédselo al Cesar, y lo de Dios, a Dios». Hay quien opina que *Tomás 100* y Justino dependen del texto evangélico, con alguna variante introducida por ellos.

En su transmisión, que es anterior a los Sinópticos, el episodio es una consulta al rabino Jesús sobre un tema que preocupaba a los judíos creyentes, ya que el pago del tributo al César suponía reconocer la ocupación romana.

Intento comentar el episodio a partir del texto base testimoniado en el *Evangelio de Tomás* y Justino. Analizo luego las variantes introducidas por Lc, en dependencia de Mc, que es quien dio al episodio la forma de controversia.

Tomás 100,1-4: Mostraron a Jesús [una moneda de] oro y le dijeron: "Los del César nos exigen los tributos". Les dijo: "Dad lo del César al César, dad lo de Dios a Dios, y lo que es mío, dádmelo a mí".
Justino: Por aquel tiempo, llegándose algunos, le preguntaban si es preciso abonar los tributos a César. Y respondió: "Decidme, ¿de quién tiene imagen la moneda?". Ahora bien, ellos manifestaron: "¡De César!". Y de nuevo les respondió: "Pagad, pues, lo de César al César y lo de Dios a Dios" (1 *Apol*. 17,2)

2. La consulta transformada en controversia

Mc es el primero que transforma la consulta en controversia. Por eso presenta a los contrincantes de Jesús, la motivación que éstos tienen para discutir con él y la inserción en una serie de controversias concatenadas que marcan un ritmo cada vez más intenso de enfrentamiento de los judíos con Jesús.

2.1. Los contrincantes

En el relato-consulta son “algunos” (*Justino*) o unos indeterminados (*Tomás*). En Mc ya son «los discípulos de los fariseos junto con los herodianos para sorprenderle en alguna palabra». Lc describe el marco de la controversia y presenta la mala intención de los contrincantes al calificarlos como «espías que fingieran ser honestos». Los contrincantes son calificados con una palabra que sólo encontramos aquí, en todo el NT: *enkathetos*, alguien introducido subrepticiamente para insidiar. El evangelista la conocía del griego clásico y describe perfectamente cuanto Mc y Mt han querido decir con sus expresiones: «sorprenderle en alguna palabra» o «cazarle en alguna palabra». Ha empleado un vocablo que expresa estas malas intenciones y que subraya lo dicho por los otros dos evangelistas. Así predispone al lector contra los contrincantes de Jesús.

Lc además presenta a los verdaderos opositores a Jesús. Ya no son unos simples “mandados” de los fariseos, sino que son espías enviados por escribas y sumos sacerdotes que «se habían quedado al acecho». Lo que ha motivado a estos responsables de la ortodoxia judía es la alegoría de la viña, que la han entendido dirigida a ellos (19,19). Quieren cerrar la boca al rabino de Nazaret. Como no pueden actuar directamente por miedo a la reacción del pueblo, quieren obligarle a pronunciarse sobre cuestiones políticas y religiosas, con el fin de sorprenderle en alguna palabra y poderle entregar ante el poder y la autoridad del gobernador.

El evangelista describe la actitud acechante de los verdaderos opositores de Jesús con un verbo (*paratereo*) de uso casi exclusivo de Lc (6,7; 20,20; Hch 9,24. Mc lo emplea una vez en 3,2). Ha seleccionado intencionadamente un vocabulario para describir gráficamente las malas intenciones de los jefes religiosos. En los dos pasajes de Lc y el de Mc el verbo se aplica a escribas y fariseos; en Hch, a los guardias de las puertas de Damasco.

En resumen, Lc presenta a los contrincantes de Jesús con todas sus malas intenciones. Además de los verbos seleccionados por él, advertimos una aportación propia de Lc: «poderle entregar al poder y la autoridad del procurador». Esta aportación destaca todavía más el planteamiento de controversia. Los espías se acercan al rabino no para aclarar sus dudas, sino para ponerle una trampa y así poder denunciarlo ante las autoridades romanas.

2.2. La pregunta trampa

Los espías le plantean a Jesús un caso de respuesta compleja: «¿Nos es lícito pagar tributo al César o no?». La respuesta no puede ser un sí o un no, como pretenden los espías. Entra dentro del género de consultas que frecuentemente se presentaban a los maestros, sobre todo a los de mayor relieve dentro del judaísmo. Pero como los enviados de los jefes religiosos actúan hipócritamente, deben presentar la pregunta precedida de un elogio al rabino Jesús. Los evangelistas hacen que los que formulan la pregunta reconozcan en Jesús unas condiciones diametralmente opuestas a su hipocresía. Lo califican de maestro que no tiene en cuenta en sus respuestas la condición de las personas y que enseña el camino de Dios con franqueza. Lc, por su parte, ha añadido al texto base: «que hablas y enseñas con rectitud». No le han parecido suficientes las palabras recogidas por Mc y Mt. Por eso da a entender que ellos, los espías y los que los han enviado, no hablan ni enseñan con rectitud, con *aletheia*, es decir "con verdad". Es la auténtica hipocresía.

Los contrincantes no quieren saber la opinión de Jesús sobre el pago del tributo. Las palabras que Lc pone en boca de los espías, con un lenguaje directo, plantean la pregunta: "¿Nos es lícito, a nosotros, judíos, pueblo de Dios, pagar el tributo a una autoridad pagana?". Tal como presentan los sinópticos la pregunta de los jefes, la respuesta de un judío debería ser negativa. Los ciudadanos del pueblo de Dios no tienen que pagar el tributo a un poder extranjero. De hecho sabemos que, según cuenta Flavio Josefo, durante la prefectura de Coponio (6-9 d.C.), «un galileo de nombre Judas incitó a sus compatriotas a la revuelta reprendiéndoles que soportaran pagar tributo a los romanos y dejarse mandar por mortales, ellos que tenían por único señor a Dios» (*BJ* 2,118).

Esta contribución recibe en Mc y Mt el nombre de *kenson* (= latín *census*) "tributo", nombre con que los romanos lo habían ordenado. En cambio Lc usa el nombre griego *foros*, que es una carga, una contribución para los gastos de la ciudad. Este tributo (*foros*) es el que, según dice Pablo, tienen que pagar los creyentes de Roma: «Dad a cada cual lo que se le debe, a quien impuestos, impuestos; a quien tributo, tributo» (Rm 13,7).

2.3. La respuesta de Jesús

Mc la introduce con un reproche que desenmascara las intenciones hipócritas: «Dándose cuenta de su hipocresía, les dijo: "¿Por qué me tentáis?"» (Mc 12,14), una actitud que Mt califica de malicia: «Adivinando su malicia» (Mt 22,8). Lc suprime este reproche introductorio. Sin embargo, anota que a Jesús no se le oculta la *panourgía*, la astucia o las malas intenciones. Así, los evangelistas tensan los ánimos de los lectores: ¿cómo saldrá Jesús de esta trampa? Si Jesús responde afirmativamente, está reconociendo el poder del invasor; si responde negativamente, se alinea con los Zelotas y da pie a que los jefes religiosos acusen a Jesús de sedición.

Los textos de *Tomás 100* y Justino no tienen este ambiente de tensión. Lo han insertado los evangelistas en el relato. Es un reflejo del problema que se planteaba en las comunidades acerca del pago de los tributos y de los impuestos a las autoridades civiles. Hemos anotado antes la solución que da Pablo en la carta a los Romanos. El problema ocupó la reflexión comunitaria. En ella se evocó un recuerdo de alguna instrucción de Jesús sobre el tema. Se mantuvo su enseñanza en formato de *logion*, enmarcado en un formato de consulta (*Tomás 100*); luego los catequistas y evangelistas lo encajaron dentro de una serie de controversias de Jesús en el templo.

La respuesta de Jesús, recordada en la memoria de las comunidades, es la que recogen los evangelistas. Pide Jesús que le enseñen un denario que, según precisa Mt, es la moneda del pago del tributo. Jesús pregunta de quién es la imagen y la inscripción grabadas en la moneda. En la época de Jesús el denario llevaba grabada en el anverso la imagen de Tiberio, acompañada de la inscripción: «Tiberio César Augusto, hijo del divino Augusto». En el reverso llevaba la imagen de Livia, madre de Tiberio, sentada entre los dioses del Olimpo.

El *logion* de Jesús sanciona la respuesta cristiana: «lo del César devolvédselo al César, y lo de Dios, a Dios». La pregunta capciosa de los espías no tiene sentido, pues de hecho reconocen el dominio de Roma. La moneda es de Roma, por tanto mediante el pago del tributo devuelven a Roma lo que es suyo. El verbo empleado por los textos es *apodidomi*, que indica el pago de una deuda que los judíos tienen con el César.

La segunda parte del *logion* de Jesús añade: «lo de Dios, devolvédselo a Dios». Hay que pagar a Dios las deudas que los creyentes tienen con Dios. ¿Qué deudas? Es probable que, en la redacción primitiva, «lo de Dios, a Dios» hiciera referencia sólo al pago del tributo para el mantenimiento del templo de Jerusalén y del culto, indicando que no hay que confundir los dos campos. Pero cuando el *logion* se incorpora a la catequesis comunitaria, las deudas que los creyentes tienen con Dios deben entenderse como responsabilidad que tienen dentro de la comunidad, su nueva ciudad y casa, en consonancia con los tributos civiles para el mantenimiento de la ciudad. Véase Rm 13,7; 1 P 2,13-17.

Quiero terminar el comentario a esta controversia con una reflexión de J. A. Pagola: «La posición de Jesús era sin duda hábil y sorteaba la trampa que le habían tendido, pero su resistencia al opresor romano y su reconocimiento absoluto del Dios de los pobres era claro. Lucas indica más tarde que Jesús fue acusado ante Pilato de andar alborotando al pueblo y "prohibiendo pagar tributos al César". No sabemos si fue así. Pero el profeta del reino de Dios resulta un elemento inquietante para quienes viven del Imperio de Roma: la aristocracia del templo, las familias herodianas y el entorno de los representantes del César» (*Jesús*, pág. 347).

3.2.4. Sobre la resurrección de los muertos (20,27-40)

27Se acercaron algunos de los saduceos, los que sostienen que no hay resurrección, y le preguntaron: 28«Maestro, Moisés nos dejó excito que si a uno se le muere un hermano casado y sin hijos, deberá tomar como mujer a la viuda para dar descendencia a su hermano. 29Pues bien, eran siete hermanos. El primero tomó mujer y murió sin hijos; 30la tomó el segundo, 31luego el tercero..., y así sucesivamente, hasta que murieron los siete, sin dejar descendencia. 32Finalmente, también murió la mujer. 33Entonces, ¿de cuál de ellos será mujer en la resurrección? Porque fue mujer de los siete.»

34Jesús les dijo: «Los hijos de este mundo toman mujer o marido; 35pero los que lleguen a ser dignos de tener parte en aquel mundo y en la resurrección de entre los muertos, ni ellos tomarán

mujer ni ellas marido; [36]ni pueden ya morir, porque son como ángeles, y son hijos de Dios por ser hijos de la resurrección. [37]Y que los muertos resucitan lo ha indicado también Moisés en lo de la zarza, cuando llama al Señor el Dios de Abrahán, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob. [38]No es un Dios de muertos, sino de vivos, porque para él todos viven.»

[39]Algunos de los escribas le dijeron: «Maestro, has hablado muy bien.» [40](Es que ya no se atrevían a preguntarle nada.)

Esta cuarta enseñanza de Jesús en el templo se centra en la resurrección de los muertos. Lc sigue fielmente el texto de Mc 12,18-27, en el que introduce algunas modificaciones. Mt 22,23-33 sigue también a Mc.

La forma en que nos ha llegado esta enseñanza es la de una controversia entre un grupo de judíos saduceos y Jesús. El que esta controversia aparezca desarrollada en Mc y transmitida casi de forma testimonial por Lc y Mt es indicio de que este episodio es «recuerdo de algún suceso histórico del ministerio de Jesús, (y) es una reliquia neotestamentaria única digna de una valoración no menos que la de los pocos relatos sobre los saduceos recogidos por Josefo» (Meier III, pág. 424).

Esto nos da pie para encuadrar el tema dentro de la teología judía (o de la concepción mitológica) y no de la cristiana. Más todavía: podemos aventurar la hipótesis de que este episodio no era en su origen una controversia, sino una pregunta planteada al rabino Jesús y cuya respuesta se conservaba en la enseñanza comunitaria, como un caso hipotético, para marcar distancias entre la enseñanza judía y la cristiana. Dice la *Sinopsis*: «Este episodio... no aparecía como una controversia entre los saduceos y Jesús; comenzaba de la siguiente manera: "Y le preguntaron diciendo: Maestro, había siete hermanos...". Fue Mt-intermedio quien acentuó el aspecto de "controversia" al introducir a los saduceos, como lo hará en los dos episodios siguientes» (II, pág. 327).

Divido esta controversia en los apartados siguientes: 1. Presentación de los contrincantes: los saduceos. 2. Pregunta a Jesús: un caso hipotético, apoyado en la Ley de Moisés. 3. Respuesta de Jesús: 3.1. Niega la hipótesis porque supone ignorancia de la Ley; 3.2. Apoyo de la Escritura con un texto de Moisés.

1. Presentación de los contrincantes: los saduceos

Lc presenta a los que plantean la pregunta: los saduceos. Es un grupo nuevo que no aparece en los evangelios como grupo independiente. Lo encontramos citado en unión con los fariseos y sólo en Mateo (Mt 3,7; 16,1.6.11-12). El cuarto evangelio ni siquiera los nombra. Tampoco los menciona Pablo en sus cartas, lo cual no deja de producir extrañeza y confirma lo que dice F. Josefo: que formaban un grupo reducido compuesto por laicos y sacerdotes asentados en Jerusalén. De su existencia desde finales del s. II a.C. hay varios testimonios, aunque se supone que debieron aparecer unos años antes.

Mc los presenta como personas que plantean una pregunta a Jesús con mala intención. Lc subraya esta mala intención presentándolos como "opositores" (*antilegontes*). Ni Mc ni Lc dan alguna referencia sobre los saduceos. Solo los presentan como personas que niegan que haya resurrección. Hch anota este detalle, pero formando grupo con los fariseos, aunque con ideas opuestas (Hch 23,6).

«Se consideraban los legítimos herederos de la fe de Israel y, por ello, los únicos intérpretes de la Escritura... Niegan, consiguientemente, otros elementos del sistema teológico fariseo centrado en la Ley: resurrección, juicio y vida del mundo futuro. No encuentran en la Escritura fundamento para esta doctrina e intentaban ridiculizarla» (Rodríguez Carmona, *La religión judía*, pág. 144).

2. Pregunta a Jesús: un caso hipotético, apoyado en la Ley de Moisés

Si no estuviéramos dentro de una sección artificial que concentra diversas controversias entre Jesús y los judíos, pensaríamos que tenemos aquí un "caso de escuela saducea" para defender su enseñanza negativa sobre la resurrección de los difuntos frente a la interpretación de la escuela farisea. Es un caso irreal que para los saduceos prueba desde la misma Ley de Moisés (el levirato) la imposibilidad de la resurrección de los que han muerto.

Si atendemos al texto evangélico, advertimos que los saduceos plantean su "caso" desde la Ley de Moisés: «Moisés nos dejó escrito...». La ley del levirato (del nombre latino *levir* "cuñado") disponía que «Si unos hermanos viven juntos y uno de ellos muere sin tener

hijos, la mujer del difunto no se casará con un hombre fuera de la familia extraña. Su cuñado se llegará a ella y la tomará por esposa, y cumplirá con ella como cuñado» (Dt 25,5).

Lo artificioso del caso es que sean siete hermanos los que se encuentran en esta tesitura. Ninguno de los siete da descendencia al hermano difunto. Todos mueren sin hijos. Y al final muere también la mujer sin hijos. El artificio es evidente. Mc lo mantiene en el planteamiento del caso y además lo advertimos en la repetición de la situación de los tres primeros hermanos: «El primero... el segundo... y el tercero» (Mc 12,20-21). Lc ha arreglado algo el texto de Mc para evitar una lectura tan monótona; «El primero... y el segundo y el tercero». Y cierra el planteamiento del caso con una frase resumen (un estribillo) muy del estilo lucano, que en la nueva traducción de la BJE dice «hasta que murieron los siete sin dejar descendencia» (v. 31b), que no refleja el estilo de Lc. El texto griego inicia esta modificación de Lc con la partícula *de* que indica el matiz de resumen, tras una enumeración. La traducción literal desde el griego quedaría: «En resumen, lo mismo también los siete no dejaron hijos y murieron».

En una escuela saducea esta situación absurda en el cumplimiento de una ley mosaica mostraba, desde la misma Escritura, que la resurrección no existe. ¿De quién sería esposa la mujer? ¿De los siete? Además, la legislación judía prohibía la poliandria. Luego la resurrección es imposible.

El texto del Dt en que se basan los saduceos figura en Lc con alguna variante respecto de Mc, que puede ser simples arreglos literarios.

Mc 12,19	Lc 20,28
«Moisés nos dejó escrito que si muere alguno y deja viuda sin hijos, su hermano deberá tomar a la mujer para dar descendencia al difunto».	«Moisés nos dejó escrito que si a uno se le muere un hermano casado y sin hijos, deberá tomar como mujer a la viuda para dar descendencia a su hermano».

Hay quienes opinan que este texto del AT se incluyó más tarde de cara a los lectores de cultura no judía: «Para un judío, bastaba contarle la historia de los siete hermanos para que le viniera a la mente

al instante la ley del levirato de Dt 25,5, sin que fuera necesario citarla explícitamente» (*Sinopsis* II, pág. 327). Esto avalaría interpretar este relato en su origen como un planteamiento rabínico de un caso de escuela saducea.

3. Respuesta de Jesús

Tenemos que distinguir en ella dos partes: una afirmación de la enseñanza tradicional judía sobre la resurrección y una prueba de la Escritura presentada como enseñanza de Moisés.

3.1. Niega la hipótesis que supone ignorancia de la Ley

Mc 12,24, seguido por Mt, inicia la respuesta de Jesús con una crítica a los saduceos: plantear tal pregunta es señal de su ignorancia de las Escrituras. Lc omite esta crítica pues está escribiendo para unos creyentes no judíos para los que no tiene sentido este reproche.

Discuten los comentaristas los motivos que pudo tener Lc para introducir en el preámbulo de la respuesta de Jesús unas modificaciones del texto de Mc, tales que algunos creen que Lc depende aquí de otra fuente. No hay que llegar a estas profundidades literarias. Lc omite o modifica expresiones de Mc para que sean más inteligibles a los creyentes de la comunidad de Teófilo. Tampoco podemos descartar que Lc haya omitido estas frases descriptivas de la ignorancia religiosa de los saduceos, porque las ideas de este sector del judaísmo le debieron parecer nada o poco importantes para el tema de la controversia. De todos modos, los saduceos no despiertan ningún interés ni simpatía en el compañero de Pablo de Tarso (ver Hch 23,6-10, escena en la que ridiculiza el autor la poca categoría de saduceos y fariseos).

El tema está planteado desde las ideas del judaísmo. La resurrección personal después de la muerte aparece en Is 26,19; en Os 6,2; 13,14 y en Ez 37. Pero estas resurrecciones son metáforas para anunciar la recomposición de la nación de Israel: «Dios anuncia... la restauración mesiánica de Israel después de los sufrimientos del Destierro» (nota NBJE a Ez 37). Aunque estas metáforas pudieron orientar el pensamiento judío a partir del s. II a.C. hacia una idea de la resurrección individual, ésta no aparece hasta Daniel y 2 Maca-

beos. En estos libros la creencia en una resurrección personal surge en el contexto de la persecución seléucida y ligada a una retribución personal por las buenas obras: «Muchos de los que descansan en el polvo de la tierra se despertarán, unos para la vida eterna, otros para vergüenza y horror eternos» (Dn 12,2; ver también Dn 12,13 y 2 M 7,11). Estos textos que, al igual que Is 26,19, son algo anteriores a la época helenista, fueron precedidos por unas reflexiones imprecisas y a veces contradictorias reflejadas en Proverbios, Job, Qohélet y Ben Sira. La creencia que reflejan estos textos es que «los mártires, muertos a causa de su fidelidad a Dios, seguirán viviendo en toda su plenitud personal y tomarán parte en el futuro reino de Dios» (Rodríguez Carmona, *La religión judía*, pág. 630).

En la época de Jesús el judaísmo entiende la resurrección de los muertos como una vuelta del hombre completo a la tierra: los justos y piadosos a una tierra nueva, con abundancia de bienes y sin sufrimientos; los impíos a una tierra «para vergüenza y horror eternos».

Lc hace que Jesús plantee la respuesta avalando en primer lugar la creencia tradicional judía. Y distingue los dos *eones* o situaciones (no dos *kosmos*, mundos), en las que se desenvuelve la vida de los humanos: por una parte «los hijos de este *eón*» (*hoy hyioi tou aionos toutou*) y por otra los de «aquel *eón*» (*tou aionos ekeinou*). Las traducciones no reflejan el rico matiz del substantivo "eón". Por tanto, traducir por "este mundo" o "aquel mundo" da lugar a entenderlos como el de los mortales y el de los inmortales. Da pie además a que se identifique "aquel eón" con el mundo de los resucitados con Jesús.

Lc ha querido evitar el equívoco y centrar la polémica dentro de la creencia del judaísmo. Por eso modifica el vocabulario de Mc, que emplea el sustantivo *anastasis* (resurrección) y precisa que la vida humana se desenvuelve en dos "eones" distintos, dos situaciones distintas de la vida. Marca así una clara diferencia entre la idea de la resurrección judía y la de Jesús y sus seguidores. «El pensamiento expresado en Mc 12,25 recibe una formulación más clara al explicar la distinción entre los dos mundos (eones) en los vv. 34-36» (Schmid, pág. 428).

Comparemos las versiones:

Mc 12, 25	Mt 22, 30	Lc 20, 34-36
«Pues cuando resuciten (*anastosin*) de entre los muertos, ni ellos tomarán mujer ni ellas marido, sino que serán como ángeles en los cielos».	«Pues en la resurrección (*anastasei*), ni ellos tomaran mujer ni ellas marido, sino que serán como ángeles en el cielo».	«Los hijos de este mundo (*aionos toutou*) toman mujer o marido; pero los que lleguen a ser dignos de tener parte en aquel mundo *(tou aionos ekeinou*) y en la resurrección de entre los muertos, ni ellos tomarán mujer ni ellas marido; ni pueden ya morir, porque son como ángeles y son hijos de Dios por ser hijos de la resurrección».

En la respuesta de Jesús, Lc puntualiza la creencia judía en la resurrección. No se trata en esta controversia de la resurrección la línea de la fe cristiana, ni de la resurrección de «los que se han dormido en el Señor», sino de la distinción de dos eones o situaciones distintas, la de la época de la vida humana antes de la muerte y la época o modo de vida después de la vida temporal, en la que el hombre judío sigue viviendo en una tierra nueva con abundancia de bienes y ausencia de sufrimiento. En este segundo eón el hombre completo sigue viviendo con los mismos parámetros del anterior.

En “aquel eón” se tiene otro modo de vivir, que no es un calco de “este eón”. Y la diferencia entre uno y otro está en que los de “aquel eón” son los justos, son hijos de Dios. ¿Cómo hay que entender esta expresión dentro de este contexto? En el sentido de Sb 2,18: «Pues si el justo es hijo de Dios, él lo rescatará y lo librará del poder de sus adversarios»; y el apócrifo 4 Macabeos 7,19. Una huella de esa concepción judía la encontramos también en Jn 8,51, dentro de una polémica de Jesús con los judíos. «Lc interpreta la respuesta de Jesús según la perspectiva del Cuarto libro de los Macabeos, aunque, al hacerlo, no altera el pensamiento de Jesús. sólo lo explicita» (*Sinopsis* II, pág. 328).

3.2. Apoyo de la Escritura con un texto de Moisés

La segunda parte de la respuesta de Jesús, donde aduce la prueba de la Escritura, contrarresta la prueba escrituraria de los Saduceos. Frente a la ley del Levirato, Jesús cita el episodio de la Zarza (Ex 3,6). Lc sigue a Mc en la cita, pero añade al final de su argumentación unas palabras que aclaran su idea: «porque para él todos viven».

La argumentación puesta en boca de Jesús sobre la resurrección hay que seguirla dentro de la escuela judía. El texto de Ex no habla de que los patriarcas hayan resucitado o que se encuentren en "aquel eón". La argumentación judía parte de que Dios, que se proclama como Dios de los patriarcas, no puede ser un Dios de muertos. Los patriarcas son personas justas y participan ya de la vida del nuevo eón, son hijos de Dios y ya no mueren.

No estamos todavía en la enseñanza cristiana, sino en una doctrina judía, de la época helenística: «El alma es eterna, pero sólo la de los buenos pasan a otro cuerpo, mientras que la de los malos son castigadas con penas eternas... Sus almas permanecen puras y obedientes, obtienen un santo lugar en el cielo y al final de los tiempos vuelven a adquirir cuerpos» (Flavio Josefo, *BJ* 2.8.14; 3.8.5).

3.3. Jesús confronta su enseñanza con la de los escribas (20,41-47)

Advertimos ahora en Lc un cambio de táctica en la presentación de la enseñanza de Jesús en el Templo. En la secuencia de Mc, después de la controversia sobre la resurrección de los muertos, se incluye otra sobre el mandamiento principal iniciada mediante una pregunta de un escriba (Mc) o de un fariseo (Mt). Lc ha suprimido esta pregunta; la anticipó a otro contexto, en 10,25-28. Creo que con este evangelista tenemos que preguntarnos por el motivo de esta alteración del orden de Mc, motivo que puede ser de mero arreglo literario, pero que también puede ser de orden catequético.

Para encontrar una posible respuesta a este cambio, acudamos al texto en el que se aprecian los cambios de Lc.

Mc 12,28.34	Lc 20,39-40
Acercóse uno de los escribas que les había oído discutir y, advirtiendo lo bien que les había respondido, le preguntó...	Algunos de los escribas le dijeron: "Maestro, has hablado muy bien."
Y nadie más se atrevía ya a hacerle preguntas.	Es que ya no se atrevían a preguntarle nada.

En primer lugar, Lc remodela las notas redaccionales de Mc 12,28.34, que serían el cierre de la serie de preguntas planteadas a Jesús. El v. 39 marca evidentemente un cambio literario dentro de esta sección. A partir de aquí es Jesús quien lleva la iniciativa en su enseñanza. Los sinópticos anotan este cambio de sujeto. Pero es Lc quien sutilmente indica que estamos en un nuevo marco de la enseñanza de Jesús en el Templo. Interpreto la modificación de Lc como un indicador de que aquí se inicia otra sección.

Esta subsección de la última semana de Jesús en el Templo comprende tres enseñanzas: 3.3.1. Falsas concepciones de los escribas sobre Jesús (20,41-44). 3.3.2. Hipocresía de la enseñanza de los escribas (20,45-47). 3.3.3. Un modelo de autenticidad religiosa.

3.3.1. Falsas concepciones de los jefes religiosos sobre Jesús (20,41-44)

41 Les preguntó: «¿Cómo dicen que el Cristo es hijo de David?
42 Porque David mismo dice en el libro de los Salmos:
Dijo el Señor a mi Señor:
siéntate a mi diestra
43 hasta que ponga a tus enemigos
por estrado de tus pies.
44 Si, pues, David le llama Señor, ¿cómo entonces puede ser hijo suyo?»

Los Sinópticos recogen esta enseñanza de Jesús. Mt 22,41-45 mantiene el estilo de controversia y la concatena con las precedentes: «Estando reunidos los fariseos, les propuso Jesús esta cuestión». Mc 12, 35-37 la plantea como una enseñanza que imparte Jesús: «Jesús, tomando la palabra, decía mientras enseñaba en el Templo». Lc ha suprimido esta breve introducción.

Conociendo el estilo de este evangelista, nos preguntamos por qué ha suprimido totalmente la frase introductoria de Mc. En la catequesis comunitaria debía de haber una preocupación por aclarar las ideas sobre la persona de Jesús, Mesías e Hijo de Dios. La táctica literaria de Lc ha sido destacar estas enseñanzas mediante una introducción que llamara la atención sobre las palabras de Jesús. ¿Por qué aquí no ha aprovechado el texto de Mc?

Propongo una explicación. Lc ha suprimido la frase introductoria de Mc, pero la parte importante de la misma («decía mientras enseñaba en el Templo») la ha colocado en 21,37-38, donde no sólo toma las palabras de Mc, sino que las subraya repitiéndolas, dándoles un formato de cierre de sección. Si admitimos esta explicación, habrá que concluir que Lc no acepta la agrupación de las controversias mantenida por Mc, independientemente de la enseñanza sobre la ruina de Jerusalén, sino que considera que los anuncios de Jesús sobre Jerusalén eran parte integrante de la enseñanza de Jesús en el Templo. Así lo entiendo en este comentario. Todo forma parte de una amplia catequesis de Lc sobre la "ascensión" (*analempsis*) de Jesús.

En esta aclaración sobre las falsas concepciones que tienen los jefes religiosos sobre Jesús Mesías, Hijo de Dios, se distinguen dos partes: 1. La pregunta de Jesús. 2. Argumentación de la pregunta.

Es difícil aceptar el realismo histórico del episodio. La preocupación por perfilar bien el mesianismo de Jesús fue propia de las primeras comunidades, sobre todo de las que contaban con un grupo considerable de judíos cristianos. En cambio no parece que el mismo Jesús tuviera gran interés en perfilar su figura mesiánica. El interés de Jesús era el anuncio de la Buena Noticia como oferta del Padre y la propuesta de un nuevo estilo de vida más feliz para todos. Las disquisiciones teológicas no tienen mucho encaje en el Jesús histórico. Son más propias de las reflexiones de la comunidad en circunstancias concretas y basadas en algunas palabras de Jesús recordadas por los testigos.

1. La pregunta de Jesús

Tiene la forma de un *logion* de doble interrogación. La primera («¿Cómo dicen que el Cristo es hijo de David?») está formulada en tercera persona del plural (*legousin*); hace referencia a la tradición

judía sobre el origen del Mesías basada en el oráculo del profeta Natán (2 S 7,11c.12.14), que, como comenta la BJE, «es el primer eslabón de las profecías sobre el Mesías, hijo de David». Los grandes profetas avalaron luego este oráculo (Is 9,5-6; 11,1-9; Jr 23,5; 33,15-17; Ez 34,23-24; 37,24; Os 3,5; Am 9,11).

La segunda interrogación («Si, pues, David le llama Señor, ¿cómo entonces puede ser hijo suyo?») es una respuesta a la primera, pero mostrando lo absurdo de la misma. La respuesta a esta segunda pregunta tiene que ser negativa o por lo menos indica que es una conclusión absurda: si David llama "señor" al Mesías, éste no puede ser hijo suyo.

Nos puede parecer una argumentación un tanto irreal y casi un juego de palabras. Pero los catequistas de la comunidad cristiana, con el mero planteamiento de la doble interrogación, pretenden dejar en claro las deficiencias o contradicciones de la esperanza mesiánica del judaísmo. Desde este tipo de planteamientos, de puro estilo rabínico, es imposible admitir que Jesús de Nazaret sea el Mesías, descendiente de David, el Señor, el Hijo de Dios.

Esta intervención de Jesús es la mejor prueba de la falta de fundamento de todas las cuestiones que se le han planteado con ánimo de "sorprenderlo" y dejarlo sin respuesta. De hecho, los que ahora se quedan sin respuesta son los contrincantes, los escribas nombrados en la controversia anterior (20,39).

2. Argumentación de la pregunta

Parte de un texto del Sal 110 citado según los LXX. En su origen es un salmo de exaltación del rey, probablemente compuesto para la coronación del monarca, en la que se proclamaba su filiación divina. Este salmo sufrió diversas relecturas. Varios de sus versos los encontramos citados en el NT, lo que quiere decir que la catequesis comunitaria recurrió a este poema en repetidas ocasiones (Mc 16,19; Mt 22,44; 26,54; Hch 2,34-35; Rm 8,34; Col 3,1; 1 P 3,22; Hb 7; etc.). «No es exagerado afirmar que el Sal 110, más que ningún otro del salterio, ha sido venerado por el pueblo de la nueva alianza, a pesar de no ser el más mesiánico, ni el más pulido textualmente, ni el más diáfano temáticamente» (A. Aparicio, *Salmos* IV, pág. 49).

Aunque el salmo se refiere directamente al monarca de Israel, tanto el judaísmo como el cristianismo lo entendieron como profecía referida al Mesías. Desde esta relectura y aceptando la autoría de David, pueden los catequistas y los evangelistas construir la argumentación que ponen en boca de Jesús. En esta controversia sólo interesa el v. 1: el salmista, David, llama "señor" al Mesías, le reconoce un poder superior, por eso lo sienta a la derecha del mismo Yahvé y en un lugar prominente, un escabel (*hypopodion*) como señal de victoria. A un personaje exaltado a tal dignidad por Yahvé y proclamado como señor, ¿cómo se le puede aplicar el título de ser hijo suyo cuando, en la sociedad de entonces, es un título reservado a los progenitores?

No podemos estrujar la argumentación para deducir una enseñanza diferente de la que, a mi parecer, pretenden los evangelistas: la ignorancia del judaísmo contemporáneo de las Escrituras, sobre todo en lo referente al Mesías, Jesús de Nazaret.

En la catequesis cristiana volvemos a encontrar versículos de este salmo para subrayar algunas facetas de Jesús resucitado (Mc 16,19; Hch 2,34-35; Rm 8,34; Col 3,1; 1 P 3,22). La pregunta de Jesús queda abierta a una reflexión. Cuando el Sanedrín le pregunta oficialmente si tiene conciencia de ser el Mesías, los evangelistas hacen que Jesús lo afirme con palabras de este salmo. Es la respuesta. Es el momento de la verdad. Jesús se juega la vida.

3.3.2. Hipocresía de la enseñanza de los escribas (20,45-47)

**45 Dijo luego a sus discípulos (de modo que lo oyó toda la gente):
46 «Guardaos de los escribas, que gustan pasear con ropas amplias y quieren ser saludados en las plazas, ocupar los primeros asientos en las sinagogas y los primeros puestos en los banquetes; 47 y
que devoran la hacienda de las viudas so capa de largas oraciones. Ésos tendrán una sentencia más rigurosa.»**

Lc ha insertado una alabanza de los escribas en la controversia sobre la resurrección y en un sumario propio: «Maestro, has hablado bien» (20,39). Al encontrarnos ahora (20,45ss) con unas palabras de Jesús que enjuician negativamente la enseñanza de los escribas, uno

piensa que el evangelista ha querido contraponer a la breve alabanza anterior unas palabras que devalúen la buena opinión que los lectores pudieran haber deducido. Lc intenta que sus lectores "se guarden" de una enseñanza hipócrita, falsa.

Para marcar esta distancia con los escribas, Lc cuenta con un documento, conservado también por Mc (12,38-40) que guardaba unas palabras de Jesús. Algunos exegetas creen que el v. 40 de Mc y Lc 20,47, que censuran a los escribas por devorar la hacienda de las viudas so capa de largas oraciones, no encajan con la línea de la enseñanza de Jesús; son palabras excesivamente duras. Tales palabras pudieron ser adjuntadas a este juicio sobre los escribas cuando se incrementó la tensión entre la sinagoga y la comunidad cristiana. Además este versículo tiene todos los visos de ser un enlace literario entre la enseñanza hipócrita de los escribas y la autenticidad de la conducta de la viuda. El texto de Mt (23,1-36) es más extenso y, dada su estructura, con introducción propia y sus diferencias con los otros dos sinópticos, hay que suponer que procede de otra fuente distinta que, en su segunda parte (Mt 23,13-32), es una dura crítica contra la enseñanza de los escribas y fariseos. Lc ha conservado el contenido del documento de Mt, dándole su impronta literaria, en Lc 11 39-52 (véase comentario).

Dividimos esta perícopa en las partes siguientes: 1. Destinatarios de la enseñanza de Jesús. 2. Advertencias de Jesús. 3. La "sentencia más rigurosa" que merecen los escribas.

1. Destinatarios de la enseñanza de Jesús

Lc dirige esta enseñanza de Jesús a los discípulos, acompañados de toda la gente. Sigue a Mc introduciendo unas pequeñas modificaciones. El evangelista quiere indicar que, en el marco de una enseñanza al pueblo, Jesús dirige una advertencia particular a sus discípulos. El v. 46 según el griego había que traducirlo mejor así: «Mientras estaba escuchando toda la gente, dijo a sus discípulos...». Así ha querido marcar que estas palabras de Jesús van dirigidas especialmente a los discípulos, que son los primeros responsables de la enseñanza, marcando distancias con los responsables de la enseñanza sinagogal.

2. Advertencias de Jesús

Los evangelistas han agrupado unas palabras de Jesús para distinguir los dos tipos de enseñanza, pero no respecto de su contenido, sino en relación con la conducta de los docentes. La conducta debe ir de acuerdo con la enseñanza; así ésta será veraz y no hipócrita.

Lc inicia este fragmento con el imperativo "guardaos" (*prosechete apo*: "cuidado con", "no hagáis caso de"), modificando el verbo de Mc "precaveos de" (*blepete apo*) para dar a este aviso una mayor fuerza. A continuación señala los campos en los que se pone de manifiesto la hipocresía de los escribas. Unos van relacionados con su vanidad y ostentación y otros con su avaricia.

Para poner de relieve la *vanidad* de los escribas, el evangelista usa un verbo que refleja la preocupación por algo, un fuerte deseo de algo (*zelo-ezelo*), que podría traducirse por "andar buscando". Andan buscando pasear con ropas amplias (*en stolais*). ¿Qué es la *stole*? Es el uniforme de gala, el vestido de ceremonia de los sacerdotes (Ex 28,2), que les da majestad y esplendor; el traje de gala de reyes y nobles (2 Cro 18,9; Est 6,8). Era un vestido talar con diversos adornos y franjas en los bordes. En el NT la *stole* es sólo una vestidura que indica la dignidad y categoría de la persona. Andan buscando los saludos (*aspasmous*). El vocablo es frecuente en la literatura epistolar y eran una consecuencia de la dignidad de la persona. Así eran saludados los maestros de Israel. El Talmud pide saludos especiales para estas personas en las calles y plazas. Andan buscando los primeros asientos en las sinagogas, en cuanto los responsables de la enseñanza sinagogal. Andan buscando los primeros triclinios en los banquetes, en función de su dignidad.

Dos son los rasgos que definen la *avaricia* de los escribas. El primero es que devoran (*katesthiosin*: «consumen totalmente») la hacienda de las viudas. Y el segundo, que llevan su hipocresía hasta el extremo de pronunciar aparentemente (*profasei*: «simulando») largas oraciones. El texto griego señala por separado los dos rasgos hipócritas que los discípulos deben evitar. Creo que no los podemos unir como si el devorar la hacienda de las viudas llevara aparejada la simulación de largas oraciones con una piedad hipócrita a favor de estas mujeres. El texto distingue entre devorar las haciendas de las viudas y aparentar largas oraciones.

Todos estos rasgos hipócritas son los que deben evitar los discípulos para que “la gente” sepa que tal estilo de vida es el que caracteriza a los seguidores del maestro de Nazaret.

3. La “sentencia más rigurosa” que merecen los escribas

El juicio que merecen estos escribas por su hipocresía es condenatorio: «tendrán una sentencia (*krima*) más rigurosa». La sentencia no guarda relación con el juicio de Dios o de Jesús, ni mucho menos con una condenación escatológica. El término *krima* denota la opinión que uno se forma de otra persona, el juicio que le merece. Es verdad que el contexto en que aparece el vocablo tanto en el AT como en el NT puede favorecer la traducción “pena” (1 Co 11,29) o “condenación” (1 Ts 3,6), o “condena a muerte” (Lc 24,20). Esto aconseja atender al contexto en que va situado el término *krima*. En nuestro caso se trata de la “opinión más desfavorable” que tendrían los discípulos de Jesús si, al exponer la enseñanza, lo hicieran acompañados de algunos gestos de hipocresía, frecuentes en los docentes de las sinagogas.

Nota final. Podemos preguntarnos si los escribas se caracterizaban realmente por estos rasgos de vanidad y avaricia. Si leemos el texto con atención, vemos que no son todos los escribas, sino sólo algunos. Lc, como Mc, mediante unos participios concertados con el sustantivo “escribas”, especifican los tres primeros rasgos de vanidad. En una traducción literal sería: «guardaos de los escribas, es decir, de aquellos que andan buscando pasear con ropas amplias, y de los que andan buscando los saludos en las plazas y los primeros puestos en las sinagogas y los primeros triclinios en los banquetes».

Los dos rasgos de avaricia hipócrita vienen también introducidos por una oración adjetiva que marca cierta independencia sintáctica del «guardaos de los escribas», que se podía glosar: «éstos son los que devoran la hacienda de las viudas y pronuncian disimulando largas oraciones».

De todos modos, los datos que ofrece el NT sobre los escribas son pocos e imprecisos. Lc además los identifica con los expertos en leyes, los legistas (*nomikoi*) o doctores (*grammateis*), que se traduce normalmente por “escribas” (ver Lc 11,52-53). «Aparte de los sinópti-

cos y Josefo, tenemos muy poca información de fuentes del s. I sobre la naturaleza y funciones de los escribas judíos en Palestina durante la época de Jesús» (J. Meier, III, pág. 615).

3.3.3. Un modelo de autenticidad religiosa (21,1-4)

**21 1Alzando la mirada, vio a unos que echaban sus donativos
en el arca del tesoro; 2vio también a una viuda pobre, que
echaba allí dos moneditas. 3Dijo entonces: «De verdad os digo que
esta viuda pobre ha echado más que nadie. 4Porque todos éstos
han echado como donativo lo que les sobra, ésta en cambio ha
echado de lo que necesita, de todo lo que tiene para vivir.»**

Este breve relato de la viuda pobre cierra tanto en Mc como en Lc la serie de controversias de Jesús con los judíos, y de modo especial la crítica a los responsables de la enseñanza en la sinagoga, los escribas. ¿Por qué Lc, en dependencia de Mc, cierra esta sección con un relato que ni es una controversia ni es una enseñanza directa de Jesús a sus discípulos? Puede ser que los evangelistas lo hayan incluido aquí por una simple concatenación verbal con las viudas objeto de la ambición de los escribas aludida en el episodio anterior (Lc 20,47). Así opinan muchos. Pero creo que esta explicación desvirtúa la labor literaria de Lc, y quizás la de Mc o la de la catequesis comunitaria. Mi opinión es que los evangelistas pretenden exponer una enseñanza de Jesús, recordada mediante la forma de algún *logion,* que enjuiciaba la sencilla acción de una pobre viuda. La coherencia religiosa de la viuda está presentada frente a la conducta hipócrita de los docentes de la sinagoga y como modelo de colaboración y sencillez para los transmisores del mensaje de Jesús.

1. El logion de Jesús

El relato tiene todo a su favor para que lo cataloguemos como *logion*: no hay intercambio de opiniones entre Jesús y los oyentes; las palabras de Jesús están introducidas con la expresión común, o equivalente, a muchos *logia*: «De verdad os digo»; la enseñanza se dirige a unos destinatarios universales; finalmente el *logion* va enmarcado en algo que Jesús contempla y de donde él deduce una enseñanza.

Además, y en este caso concreto, nos ha llegado una redacción, paralela o dependiente de Mc/Lc, en la obra de Epifanio (*Adv. Haer.* 66,81) y una referencia en las *Constituciones Apostólicas* (3,36). Estos datos nos dan pie para deducir que el *logion* de Jesús se encontraba presente en la catequesis comunitaria. Los autores de la *Sinopsis* opinan incluso que el texto de Epifanio es el que conserva el encuadre literario del que depende la redacción de Lc.

Por lo demás, ni el relato ni la enseñanza de Jesús ofrecen dificultades para su interpretación.

2. El marco del logion

¿Desde dónde contempla Jesús la escena? Evidentemente Jesús está en el templo. Pero, según Mc, está sentado «frente al Tesoro» (o "gazofilacio"). Está observando cómo la gente echa bronce (monedas) en el arca preparada para recoger las ofrendas. Lc, que no dice nada sobre la postura de Jesús, inicia el relato indicando que Jesús «alzando la mirada vio a unos ricos que echaban sus donativos en el arca del Tesoro». ¿Qué era esta arca del Tesoro? Habitualmente nuestras Biblias traducen la voz griega (*gadsofylakion:* gazofilacio) por "arca del Tesoro", que designaba el lugar donde se guardaba (*filadso*: "custodiar") el erario real (*gadsa*; ver Hch 8, 27). Epifanio dice que el gazofilacio era una sala del Templo. Zorell, apoyado en un texto de Flavio Josefo, precisa que este lugar estaba en el atrio de las mujeres, donde, según la tradición rabínica, había 12 arcas para recibir las ofrendas monetarias.

3. ¿Qué contempla Jesús?

Primero a unos que aportan sus donativos. Eran personas ricas. El texto los sitúa en la primera línea de visión de Jesús. Luego el evangelista anota que Jesús también contempla a una "cierta viuda" (*tina cheran)*; una mujer sin nombre ni categoría. Sólo se anota que era pobre y que echaba dos *lepta*: dos moneditas de bronce.

La construcción del relato de Lc se aparta algo del de Mc con el fin de contraponer la acción de la viuda pobre a la de los ricos. Comparemos los textos en su traducción literal del griego:

Mc 12,41-42	Lc 21,1-2
Jesús... miraba cómo echaba la gente monedas en el arca del Tesoro. Muchos ricos echaban mucho; pero llegó también una viuda pobre (*ptochos*: "pobre en general"), echó dos moneditas (*lepta*), o sea, una cuarta parte del as.	(Jesús) vio a unos ricos que echaban sus donativos en el arca del Tesoro; vio también a una viuda pobre (*penichros*: "indigente"), que echaba allí dos moneditas.

El *lepton* equivalía a la cuarta parte del as romano. Mc explica así el valor de la moneda a sus lectores romanos. Las monedas para donativos del templo eran de bronce, acuñadas durante en el reinado de Herodes el Grande.

No podemos apurar la diferencia entre los adjetivos que califican la pobreza de la viuda. Tanto *ptochos* como *penichros* designan una pobreza rayana en la mendicidad. El mismo Lc en el *logion* de Jesús (21,3) mantiene el vocablo de Mc que, según los diccionarios bíblicos, tiene cierta relación con la idea profética de "los pobres" de Yahvé o los "pobres en el espíritu".

Con este sencillo relato cierran Mc y Lc la serie de enseñanzas de Jesús en el Templo de Jerusalén. Dado el contexto en que está situado el relato, a continuación de la hipocresía de la enseñanza de los jefes religiosos de la sinagoga contrapuesta a la conducta que deben llevar los responsables de la enseñanza de la comunidad, es un epílogo sugerente: la viuda pobre es el modelo de conducta sincera de una seguidora del judaísmo que entrega toda su vida. El *logion* de Jesús presenta a los responsables de la enseñanza de la comunidad cristiana a esta mujer judía como modelo de entrega desinteresada.

4. Jesús, el Mesías, aclara ideas sobre el final de la ciudad y la nación (21,5-38)

Lc completa la actividad de Jesús en el templo durante la última semana de su vida con unas enseñanzas para aclarar a sus lectores el significado que tiene el hecho histórico de la destrucción de la ciudad santa y su templo. Algunos lectores de Lc tenían noticia de tal destrucción; otros habían tenido oportunidad de contemplar las ruinas de estos centros religiosos judíos. Es lógico que se formularan preguntas

sobre el significado de estas ruinas. ¿Eran una señal del castigo divino por no haber recibido el mensaje de Jesús, el Mesías? Esta aclaración ya la había presentado Lc en un contexto anterior (19,41-44), en un oráculo de Jesús que anunciaba la destrucción de la ciudad y su templo.

La enseñanza comunitaria daba respuesta a estas preguntas. Los sinópticos la recogen. Pero cada uno ha organizado el material básico comunitario con bastante independencia. El resultado es el llamado "Discurso escatológico". Mt es quien le ha dado mayor amplitud (24,1 – 25,46), incrementándolo con referencias a la destrucción del mundo físico. Mc presenta un texto más cercano a la catequesis comunitaria (13,1-36). Lc ha introducido aportaciones propias en el texto de Mc, dándole su impronta. Algunas ediciones bíblicas actuales, como la NBJE, evitan titular estos fragmentos de Lc como discurso escatológico.

Estas diferencias de Lc han llevado a algunos a formular la hipótesis de una fuente complementaria de la catequesis, que Lc pudo tener a mano y de la que hay una huella en la introducción al discurso escatológico, anticipada en 19,41-42.

Distinguimos en esta sección los siguientes apartados: 4.1. La ruina del Templo (vv. 5-19). 4.2. La ruina de Jerusalén (vv. 20-28). 4.3. Aclaraciones para interpretar estos acontecimientos (vv. 29-36). 4.4. Conclusión de la enseñanza de Jesús en el Templo (vv. 37-38).

4.1. La ruina del Templo (21,5-19)

Para mayor comodidad expositiva y mejor comprensión del conjunto, dividimos este epígrafe en tres partes: 4.1.1. Introducción: marco del *logion* (vv. 5-7). 4.1.2. Las "no señales" de estas cosas (vv. 8-11). 4.1.3. Acontecimientos que no indican el "cuándo" de estas cosas (vv.12-19).

4.1.1. Introducción: marco del logion (21,5-7)

5Como algunos hablaban del Templo, de cómo estaba adornado de bellas piedras y ofrendas votivas, él dijo 6«De esto que veis, llegarán días en que no quedará piedra sobre piedra, ni una que no sea derruida.» 7Le preguntaron: «Maestro, ¿cuándo sucederá eso? ¿Cuál será la señal de que todas estas cosas están para ocurrir?»

La explicación o enseñanza de la ruina del templo se basaba en unas palabras de Jesús recordadas en la catequesis comunitaria. Jesús pudo en algún momento de su enseñanza anunciar esta desolación del lugar sagrado. El anuncio sirvió de punto de apoyo para ofrecer a los creyentes una explicación después del año 70. «El pasaje puede estar escrito tras la caída de Jerusalén, pero este hecho histórico no es determinante para rechazar su historicidad» (I. Gómez Acebo, pág. 554).

Lc enmarca las palabras de Jesús con una *introducción* de su cosecha. Aporta datos que sitúan la escena: la admiración que provoca en los oyentes la belleza del templo, y el *logion* de Jesús como réplica a las palabras de éstos.

La introducción se cierra con una pregunta de la gente que desea saber cuándo ocurrirá lo que anuncia Jesús y qué señales acompañarán a este evento. Precisamente la respuesta a esta doble pregunta la encontraremos al final del discurso (21,25-28). Con este recurso literario el evangelista construye un todo cerrado en torno al *logion*.

La escena está situada en el templo. No se dice expresamente, pero se deduce por la relación que tiene con el episodio anterior en el que Jesús contempla a los que echan donativos en el arca del tesoro. Mc localiza la escena fuera ya del templo («al salir del templo»), que continúa luego en el Monte de los Olivos («estando luego sentado en el Monte de los Olivos»).

Los *oyentes*. Según Lc son personas indeterminadas: «algunos». Mc, en cambio se centra en los discípulos: primero es un discípulo, luego son tres: Pedro, Santiago y Juan.

La admiración por la belleza del templo. Lc se limita a enumerar las «bellas piedras y ofrendas votivas». Está pensando en los templos paganos que, además de bellas piedras, abundaban en hermosas y ricas ofrendas votivas o tesoros. El templo, que se supone contempla Jesús, es el construido por Herodes el Grande, decorado con lujo y con las ofrendas votivas por las victorias de este rey. Se calcula que el edificio ocupaba una superficie de mil quinientos metros cuadrados.

El *logion de Jesús*. Tal suntuosidad y lujo del templo no provocan en Jesús ningún comentario positivo. Sus palabras son un jarro de agua fría. Si nos situamos en la época de la redacción de Lc, podemos entender que las ruinas del templo no susciten ninguna admi-

ración. Pero ¿por qué los evangelistas ponen en boca de Jesús estas palabras que anuncian su destrucción?

El templo, con su suntuosidad, ofrecía a los judíos seguridad. El culto que recibía Yahvé en este templo relacionaba la protección divina con la magnificencia de las construcciones y de los ritos cultuales. Pero era una seguridad falsa. Ya el profeta Jeremías había clamado contra estas ideas erróneas y falsas seguridades asentadas en las construcciones materiales: «Pero resulta que vosotros confiáis en palabras engañosas que de nada sirven, para robar, matar, adulterar, jurar en falso, incensar a Baal y seguir a otros dioses que no conocíais. Luego venís y os paráis ante mí en este templo donde se invoca mi Nombre y decís: "¡Estamos seguros!" para seguir haciendo todas esas abominaciones. ¿Una cueva de bandidos se os antoja que lleva mi Nombre? ¡Para mí está claro! –oráculo de Yahvé–. Pues andad ahora a mi lugar de Siló, donde aposenté mi Nombre antiguamente, y ved lo que hice con él por la maldad de mi pueblo Israel» (7,8-12; ver también Jr 11,15 y la nota-b de la BJE a Jr 7). Estos textos de Jeremías y el hecho histórico de la destrucción del templo por los babilonios pudieron ofrecer material para elaborar este *logion* del "profeta" Jesús como anuncio y explicación de las ruinas después del año 70.

El *logion* está formulado con un vocabulario bíblico que evoca la ruina de Jerusalén del 587 a.C. (ver Is 29,3), como expuse al comentar Lc 19,41-44. Son expresiones que anuncian una ruina total, pero que no reflejan la realidad histórica. La frase «no quedará de él piedra sobre piedra» queda limitada a sus justos términos. Hoy quedan para la contemplación de los visitantes algunas piedras de las murallas del templo, el muro de las lamentaciones.

La *pregunta de los oyentes*. El *logion* de Jesús provoca una pregunta de los oyentes. Lc la atribuye a la gente. Pero está reflejando la preocupación de los creyentes. Los verbos están en futuro, porque los catequistas trasladan la realidad de las ruinas del templo a un anuncio de Jesús en el pasado, que es donde encuentra la verdadera explicación catequética de esa dura realidad.

Jesús es calificado como "maestro", reflejo de que se están recordando las enseñanzas de Jesús. La pregunta es doble: el tiempo ("cuándo") y las señales de que estas cosas van a suceder. La formula-

ción es pareja a otras preguntas que se formulaban en las catequesis comunitarias y que los catequistas y evangelistas trasladan a Jesús con una visión retrospectiva y que reciben respuestas evasivas (ver Mt 24,36; Lc 17,26-27.34-35: Hch 1,7; 1 Ts 5,1 y Dn 2,21, que puede estar en el origen de este modismo que configura la respuesta de Jesús).

Con esta doble pregunta Lc prepara la respuesta de Jesús en orden inverso: primero responde sobre las señales, o mejor sobre las no-señales, y en segundo lugar habla de unos acontecimientos que pueden dar una idea falsa sobre el cuándo. La respuesta que los evangelistas ponen en boca de Jesús no aclara nada; solo previene contra falsas interpretaciones.

4.1.2. Las "no señales" de estas cosas (21,8-11)

8Jesús respondió: «Mirad, no os dejéis engañar. Porque vendrán muchos usurpando mi nombre y diciendo: "Yo soy" y: "El tiempo está cerca". No les sigáis.

9Cuando oigáis hablar de guerras y revoluciones, no os aterréis. Es necesario que sucedan primero estas cosas, pero el fin no es inmediato.»

10Y añadió: «Se levantará nación contra nación y reino contra reino; 11habrá grandes terremotos, peste y hambre en diversos lugares; se verán cosas espantosas y grandes señales del cielo.»

La respuesta de Jesús empieza afirmando unas realidades que no son señales, pero que, si se aceptan como tales, pueden llevar a la confusión. Lc ha modificado el texto de Mc, insistiendo en no dejarse engañar por las falsas señales.

La primera "no señal": la usurpación de la personalidad (el nombre) de Jesús por algunos que anuncian que el tiempo está cerca. ¿En qué consiste esta falsa señal? Mc y Mt se limitan a decir que es la presencia de falsos cristos. Lc, con una sencilla modificación del texto de Mc, precisa que la usurpación del nombre de Jesús consiste en anunciar que «el tiempo está cerca» (*ho kairos eggiken*). En los primeros tiempos de las comunidades de creyentes, como en vida de Jesús, se presentaron en Palestina algunas personas que se auto-

proclamaban "mesías". Eran unos años de efervescencia mesiánica basada en una deficiente interpretación de las profecías de Daniel y favorecida por la situación política de rechazo del dominio romano. Tenemos unos textos de Flavio Josefo que reflejan este ambiente (*AJ*, 17,271-272; 18,85-87; 20,97-98.167-172). «Se delinea así a grandes rasgos el perfil histórico de la vida de Jesús y de la primitiva comunidad cristiana, todo él imbuido de marcada agitación revolucionaria» (R. Penna, *Ambiente,* pág. 35).

El tiempo "que está cerca" se relacionaba con la inminente venida del Señor, que alteraba la vida de algunas comunidades. Pablo debe salir al paso de estas desviaciones de la vida comunitaria (1 Ts 5,1-11; 2 Ts 2,1-3; ver Ap 13,13). La actitud de los creyentes ante esta falsa señal es no dejarse engañar ni seguir a estos pseudomesías: «No caminéis tras ellos».

La segunda "no señal": noticias sobre guerras, revoluciones, enfrentamientos entre naciones, terremotos, etc., con las consecuencias normales en estas situaciones: peste, hambre. Este conjunto de situaciones duras figura en parte en los oráculos proféticos como llamadas a la conversión: «No intercedas en pro de este pueblo... sino que con espada, con hambre y con peste voy a acabar con ellos» (Jr 14,12); «Quien se quede en esta ciudad morirá de espada, de hambre y de peste» (Jr 21,9; véase también Ez 14,21-24; Jr 24,20; Ez 5,12.17; 6,11; etc.). Esta trilogía, espada (guerra), hambre y peste, es un cliché literario que describe una situación crítica provocada por conquistas, invasiones y por fenómenos naturales, como los terremotos.

Lc desliga todas estas situaciones del final inmediato de una época y previene a sus lectores para que no interpreten estos acontecimientos como señal del nuevo *eón*. Además, modifica el texto de Mc 13,8 «es necesario que esto suceda» (*dei genesthai*) por «es necesario que sucedan primero estas cosas» (*dei... proton*). Corrige así Lc el interpretar como señales unos acontecimientos que forman parte de la secuencia normal de la historia humana.

La tercera "no señal" es una aportación de Lc. La frase, de colorido apocalíptico, recuerda 2 M 5,2, que influyó ciertamente en la apocalíptica judía. Uno de los rasgos de esta literatura apocalíptica es envolver la narración de catástrofes naturales en prodigios y señales celestiales que las presagian: «Por esta época preparaba Antíoco la

segunda expedición a Egipto. Durante cerca de cuarenta días aparecieron en toda la ciudad, corriendo por los aires, jinetes vestidos de oro, tropas armadas distribuidas en cohortes... Ante ello todos rogaban que aquella aparición presagiase algún bien» (2 M 5,1-4). Estas apariciones celestes las utiliza el autor de Macabeos como procedimiento literario y en cuanto tal pasaron a la apocalíptica judía. La nota de la NBJE a 2 M 5,4 nos recomienda «ver una aparición análoga antes de la ruina del templo el 70, contada por Josefo en la *Guerra Judía*». Es una referencia a *BI*, VI,5,3: «durante un año apareció sobre la ciudad una estrella que tenía forma de espada».

Lc recoge aquí todas estas cosas espantosas y grandes señales en el cielo porque probablemente algunos miembros de las comunidades las podían haber interpretado como verdaderas señales de la destrucción de la ciudad y del templo. Pero el evangelista advierte que no son ninguna señal de que el tiempo sea inmediato. Por tanto, ni siquiera estas señales apocalípticas que narran algunos autores son señales de la venida del Señor, y mucho menos del final de una época, sino que son acontecimientos históricos, humanos que, si son signo, lo serán de otra realidad. Es lo que Lc quiere dejar claro. Incluso ha suprimido una frase de Mc 13,8 («este es el comienzo de los dolores»), porque sus lectores no la comprenderían o la entenderían mal.

4.1.3. Acontecimientos que no indican el "cuándo" de estas cosas (21,12-19)

12«Pero, antes de todo esto, os echarán mano y os perseguirán; os entregarán a las autoridades de las sinagogas y os meterán en cárceles; y os conducirán ante reyes y gobernadores por mi nombre. 13Esto os sucederá para que deis testimonio.

14Pero no os propongáis preparar vuestra defensa, 15porque yo os comunicaré una elocuencia y una sabiduría a la que no podrán resistir ni contradecir todos vuestros adversarios.

16Seréis entregados por padres, hermanos, parientes y amigos, y matarán a alguno de vosotros. 17Todos os odiarán por causa de mi nombre, 18pero no perecerá ni un cabello de vuestra cabeza. 19Con vuestra perseverancia salvaréis vuestras vidas.»

Lc modifica bastante el texto de Mc 13,9-13. Anotamos primeramente estas modificaciones para, a través de ellas, descubrir la enseñanza del evangelista.

Primera modificación. El epígrafe que pone Lc a la serie de acontecimientos corrige a los creyentes que relacionaban erróneamente con el "cuándo" ocurrirían estas cosas. El epígrafe lucano dice: «Antes de todo esto», que debemos encajar con los versículos anteriores que prevenían contra la presencia de falsos mesías, noticias de guerras, etc. Da unas pautas para situar históricamente estos acontecimientos, que no anuncian el tiempo de "estas cosas", y nos aconseja que nos situemos en el momento histórico anterior. «Lo que aquí describe Lucas es, a diferencia de lo anterior, historia para él, y como historia lo expone en su libro de los Hechos de los apóstoles» (Schmid, *Marcos*, pág. 439). Hay, pues, en la realidad histórica de la comunidad cristiana una primera época que se ha caracterizado por persecuciones de parte de las autoridades civiles y religiosas. A éstas les sigue otro momento histórico caracterizado por la presencia de los falsos mesías, etc.

Segunda modificación. Lc incluye en el texto de Mc la ayuda que recibirán los creyentes cuando estén atravesando estas situaciones de procesos y encarcelamiento. Ha tenido que modificar parte del texto de Mc 13,11. Los creyentes reciben en su defensa, según Mc, la ayuda del Espíritu Santo, como afirmó antes Lc en 12,12. Aquí, en cambio, Lc presenta al mismo Jesús como abogado defensor, que además les comunicará «una elocuencia y una sabiduría a la que no podrán resistir ni contradecir todos vuestros adversarios». Llama la atención que este evangelista, que tanto valora la presencia del Espíritu Santo en la vida de la comunidad, modifique de esta forma el texto de Mc. Tal cambio nos orienta para descubrir la enseñanza pretendida: en estos momentos duros es la presencia del Resucitado la que les propondrá la argumentación convincente e irresistible en su defensa. Un caso concreto de actualización de esta enseñanza lo tenemos en Hch 6,10: «[Los acusadores de Esteban] no eran capaces de enfrentarse a la sabiduría y al espíritu con que hablaba». Y una descripción de la ayuda del Resucitado, que se hace presente en este momento, la tenemos en Hch 6,15: «vieron su rostro como el rostro de un ángel», y en 7,56: «Estoy viendo los cielos abiertos y al Hijo

del hombre de pie a la derecha de Dios». La descripción recuerda el lenguaje de las teofanías del AT. Es la fuerza que Pablo recibe del "Señor" en los momentos duros de su apostolado (2 Co 12,9).

Tercera modificación. La encontramos en el v. 16, que amplía la oposición de parte de los familiares, parientes y amigos. En el texto de Lc se advierte una perspectiva más suave, más alentadora que la de Mc, que anuncia una tribulación «como no la hubo nunca desde el principio de la creación... ni la volverá a haber... ni se salvaría nadie» (Mc 13,19-20). En Lc sólo «algunos de vosotros» morirán. El evangelista, cuando redacta su evangelio, tiene una perspectiva más esperanzada: el anuncio del evangelio ha llegado a muchas regiones del Mediterráneo y a la capital del imperio. Quizás debido a esta perspectiva, Lc ha omitido Mc 13,10, que contempla el anuncio del Evangelio como una tarea que los discípulos están llevando adelante.

Cuarta modificación. Al final de esta serie de advertencias Lc ha insertado la promesa de la protección de Dios que llega hasta detalles mínimos: «ni un cabello de vuestra cabeza perecerá». El cabello, como metáfora de la ayuda total de Dios a los evangelizadores, debía ser proverbial. Lc la emplea en las instrucciones generales para anunciar el proyecto de Jesús sin temor (Lc 12,7; comparar con Mt 10,30; Hch 27,34). La metáfora está probablemente heredada del AT (ver 1 S 14,45; 2 S 14,11; 1 R 1,52). Esta protección total de Dios la consideran algunos exegetas como algo que está en contradicción con lo dicho en el v. 16 («matarán a algunos de vosotros»). Y algunos de ellos opinan que el v. 18 es una inserción del proverbio fuera de contexto; otros lo interpretan en sentido espiritual. Nada más lejos que dar a estas frases de Lc un sentido espiritual. Estos versículos describen una dura realidad con la que se van encontrando los evangelizadores: denuncias, persecuciones, muertes. Con esta frase proverbial Lc los anima a ser fuertes y perseverar en su tarea, a que estén convencidos de que su actividad contribuye a la manifestación del proyecto de Jesús, aunque en algunos casos la vida corra grave peligro. Es una prolepsis de la llamada a la perseverancia (v. 19).

La exhortación a la perseverancia (*hypomone*) la encontramos en contextos que describen las dificultades y peligros físicos en la tarea evangelizadora (ver Lc 8,15; 21,19; 2 Co 1,6; 6,4; 2 Ts 1,4; 3,10; Tt 2,2;

Hb 10,36; etc.). En las versiones el vocablo griego *hypomone* aparece traducido también por “constancia” o “paciencia”, o mediante el verbo “soportar”. La *hypomone* es una característica de la valentía de Pablo en el ejercicio de su ministerio. ¿Qué sentido tiene la frase final «con vuestra perseverancia salvaréis vuestras vidas»? El texto de Mc 13,13 dice: «el que permanece (*hypomeinas*) hasta el fin se salvará (*sothesetai*)»; Mt lo repite en 24,12 y lo había insertado ya en 10, 12 en el discurso apostólico. Vemos que Lc ha introducido también aquí alguna modificación en Mc, y escribe: «por vuestra perseverancia (*hypomone*) adquiriréis (*ktesasthe*) vuestras vidas (*psyches*, lit. “almas”)». Evidentemente en Lc no se trata de la “salvación escatológica” como recompensa eterna por la perseverancia en la tarea evangelizadora. Este evangelista contempla el realismo histórico en que viven las comunidades. Y ha cambiado el verbo “salvarse” (*sotsomai*), que podía ser interpretado deficientemente como conservar la vida o recibir la recompensa eterna, por el verbo *ktaomai*, que significa “adquirir” como posesión algo valioso (ver 1 Ts 4,4). Lc dice sencillamente que los evangelizadores que anuncian el mensaje de Jesús, si son perseverantes, “darán sentido a sus vidas: sus vidas adquirirán un valor precioso”. Pablo describe su *hypomone* en 2 Co 6,4-10, y el valor que adquiere su vida: «Nos manifestamos en todo como ministros de Dios, soportando (*en hypomone*) con frecuencia tribulaciones, necesidades y angustias..., ofreciendo un mensaje veraz y contando con el poder de Dios... [nuestra vida] discurre entre el honor y el agravio, entre la calumnia y la buena fama. Nos tienen por impostores, aunque somos veraces..., por moribundos, aunque estamos vivos (*kai idou dsomen)*..., por gente triste, aunque estamos siempre alegres; por pobres, aunque enriquecemos a muchos. En fin, en que no tenemos nada, aunque todo lo poseemos».

4.2. La ruina de Jerusalén (21,20-28)

[20]«Cuando veáis a Jerusalén cercada por ejércitos, sabed entonces que se acerca su desolación. [201]Entonces, que huyan a los montes los que estén en Judea; los que estén en plena ciudad, que se alejen; y los que estén en los campos, que no entren en ella. [22]Porque

éstos son días de venganza en los que se cumplirá todo cuanto está escrito. [23]¡Ay de las que estén encintas o criando en aquellos días!

«En efecto, habrá una gran calamidad en el país, y cólera, que se cebará en este pueblo. [24]Caerán a filo de espada y serán llevados cautivos a todas las naciones, y Jerusalén será pisoteada por las naciones, hasta que el tiempo de las naciones llegue a su cumplimiento. [25]Habrá señales en el sol, en la luna y en las estrellas, y en la tierra, naciones angustiadas, trastornadas por el estruendo del mar y de las olas. [26]Los hombres se quedarán sin aliento, presa del terror y la ansiedad, al ver las cosas que se abatirán sobre el mundo, porque las fuerzas de los cielos se tambalearán. [27]Entonces verán venir al Hijo del hombre en una nube con gran poder y gloria. [28]Cuando empiecen a suceder esas cosas, cobrad ánimo y levantad la cabeza, porque se acerca vuestra liberación.»

Lc ha retocado el texto de Mc: suprime la oscura expresión "abominación de la desolación" y se limita simplemente a describir la "desolación" (*eremosis*) de la ciudad. Aprovecha palabras de Jesús que anuncian la destrucción de la ciudad y las presenta como una explicación de lo que contemplan los creyentes: las ruinas de la ciudad santa.

La diversidad entre las redacciones de Mc (13,14-26) y Lc puede ser indicio de que este último se está sirviendo de otra fuente literaria. Probablemente habría que identificarla con una explicación diversa dentro de la catequesis comunitaria que respondía a los interrogantes de los creyentes. Para este comentario aceptamos la opinión más común de que en este caso también Lc sigue a Mc.

¿Pronunció realmente Jesús estas palabras sobre la ruina de Jerusalén? Es una pregunta que hoy por hoy no tiene respuesta. De todos modos nos basta con aceptar que en este caso, como en otros semejantes, nos encontramos con elaboraciones de la comunidad primitiva, que recordaba y valoraba algunos recuerdos de Jesús.

Divido esta perícopa sobre la ruina de Jerusalén en tres partes: 1. Descripción de la ruina de Jerusalén y consejos prácticos (vv. 20-23a); 2. Interpretación de la catástrofe (vv. 23b-24); 3. Trascendencia de este hecho histórico (vv. 25-28).

1. Descripción de la ruina de Jerusalén y consejos prácticos

En esta parte descriptiva de la ruina de la ciudad es donde Lc ha introducido más modificaciones. Ya he dicho antes que ha eliminado el semitismo incomprensible para sus lectores que mantiene Mc ("abominación de la desolación"), pero conserva la palabra clave: desolación (*eremosis*) como referida a la destrucción de Jerusalén. Este semitismo describe, en dependencia de Dn 9,27; 11,31; 12,11 y 1 M 1,54, algo "erigido donde no debe", «evoca la estatua de Zeus olímpico a quien se consagró el templo, véase 2 M 6,2» (Rodríguez Carmona, *Marcos*, pág. 129). Lc traduce el semitismo con una referencia a la realidad: "Jerusalén cercada por ejércitos". Tal es la desolación de la ciudad, resultado de una serie de acontecimientos ya enunciados antes (Lc 21,10-11): guerras entre naciones. La desolación de la ciudad forma parte de una secuencia de calamidades descritas con un lenguaje inspirado en Isaías y Jeremías. Y es que el anuncio de la desolación de la ciudad está redactado como un oráculo profético. Lc mantiene el colorido redaccional de la catequesis comunitaria.

Las modificaciones que apreciamos en el texto base nos llevan a suponer que Lc ha reelaborado un oráculo de Jesús influido por algo que ya ha sucedido en el año 70. La ciudad ha quedado "desolada", en ruinas. Hay exegetas católicos que niegan la atribución a Jesús de estas frases sobre el anuncio de la ruina de la ciudad santa. Pero ya Lc nos advierte en el prólogo que una de las fuentes que está empleando para escribir su evangelio son las enseñanzas que los cristianos, como Teófilo, han recibido en la comunidad.

Consejos prácticos. Lc los ha reducido a dos. El primero es que, en una situación de asedio de cualquier ciudad, en concreto Jerusalén, los que estén en Judea que huyan a los montes, y los que estén en los campos, que no intenten romper el asedio. Mc amplía estos consejos: no bajar del terrado a recoger algo de casa; y añade circunstancias que hacen más dificultosa la huida, como es el caso de las mujeres embarazadas o que estén criando.

El segundo consejo práctico es no relacionar la presencia de falsos mesías con la destrucción de la ciudad. Lc ha considerado que la aparición de falsos mesías no puede relacionarse con el asedio de la ciudad, como hacen los otros evangelistas. Pero como este dato formaba

parte de la enseñanza comunitaria, dentro de un contexto escatológico, traslada esta enseñanza sobre los falsos mesías a un contexto sobre la venida del Reino de Dios (Lc 17,20-37; véase comentario).

2. Interpretación de la catástrofe

Lc inicia la interpretación de la ruina de la ciudad con una frase suya: «Estos son días de venganza...», como explicación de un hecho ocurrido en el año 70.

En la catequesis comunitaria se remontaban al principio bíblico de que Dios es el rector de la historia de la humanidad. Los textos del AT ofrecen anuncios o relatos de destrucción de ciudades. Muchas de ellas se explican en la Biblia como manifestaciones de la venganza divina. Dice Jeremías (46,10), al explicar la derrota de Faraón en Carquemis el año 605 a.C.: «Es el día del Señor Yahvé, día de venganza para vengarse de sus adversarios...». Este lenguaje de los profetas les sirve a los catequistas para buscar una explicación teológica, desde la perspectiva del AT, de algunos acontecimientos históricos en la destrucción de ciudades. Ahora, en la ruina de Jerusalén, descubren el cumplimiento de anuncios de los profetas contra esta ciudad. Lc presenta la acción del ejército romano como la realización del día de la venganza, porque Jerusalén no ha escuchado el mensaje salvador ofrecido por los profetas: «Mas si no oís esas palabras, por mí mismo os juro, oráculo de Yahvé, que en ruinas parará esta casa» (Jr 22,5).

El que la ciudad y el pueblo hayan rechazado la oferta salvadora de Jesús da lugar al día de la venganza; y el que la misma ciudad y el pueblo judío la sigan rechazando explica que el día de la venganza continúe presente en la "desolación" de la ciudad.

Dentro del cuadro del día de la venganza, Lc incluye un *logion* de Jesús que describe una situación agravante para las mujeres encintas o criando. Mc (13,19) lo sitúa en un contexto apocalíptico. Lc, en cambio, lo mantiene en el contexto más realista de la ruina de la ciudad.

Los días de venganza quedan concretados en una gran calamidad y «cólera que se cebará con este pueblo». Es una explicación más amplia de la "desolación" de la ciudad. Las ruinas de Jerusalén son un signo de que la cólera de Dios ha descargado sobre Israel (1 M 1,64), que se ha manifestado en la muerte o el cautiverio de los ciudadanos y la ocupación de la ciudad por no judíos. Flavio Josefo

(*BI* 1,2) dice que Tito, después de destruir la ciudad, instaló en ella la legión décima, que siguió allí hasta el s. III.

El día de la venganza tiene una duración limitada. La frase que lo indica («hasta que el tiempo de las naciones llegue a su cumplimiento») no es nada clara. NBJE, basándose en textos de Daniel (9,1-2.24-27), la interpreta como un tiempo simbólico, «concedido por Dios a las naciones paganas para castigar a Israel culpable, después de lo cual éste verá su liberación».

Los textos de Daniel despertaban la ilusión de que Israel regresaría a ser el pueblo de la alianza, descrito por los profetas, después de esta desolación provocada por los romanos. Los evangelistas, como en otras referencias a los tiempos y momentos, no precisan cuánto durará el tiempo de los gentiles. Aquí vale la advertencia de Jesús: «No es cosa vuestra conocer el tiempo y el momento» (Hch 1,7).

Pablo testifica en la carta a los Romanos esta ilusión esperanzada respecto del regreso de Israel: «Y pregunto yo: ¿Habrán tropezado [los judíos] para quedar tirados? ¡De ningún modo! Más bien su tropiezo ha traído la salvación a los gentiles, que así han provocado sus celos. Y si su caída ha sido una riqueza para el mundo, y su mengua ha supuesto una riqueza para los gentiles, ¡qué no será su plenitud! Pero voy a deciros algo a vosotros, los gentiles: Yo estoy orgulloso de mi ministerio como verdadero apóstol de los gentiles, pero lo llevo a cabo con la esperanza de despertar celos en los de mi raza y salvar a alguno de ellos. Porque, si su rechazo ha supuesto la reconciliación del mundo, ¿qué será su readmisión, sino una resurrección de entre los muertos?» (Rm 11,11-15; véase también Rm 11,25-32).

Nos queda una pregunta: ¿Qué sentido tiene el que Lc ponga en boca de Jesús esas referencias al día de la venganza o de la ira divina? Cuesta encajar estas expresiones en el mensaje de Jesús. La respuesta no deberíamos buscarla en una referencia directa a las palabras de Jesús, sino en la enseñanza que Lc y los catequistas de la comunidad primitiva ofrecen sobre la ciudad desolada. Cuando Lc redacta el evangelio, parte de Jerusalén y del templo están en ruinas o profanados ("desolados"), y busca en oráculos proféticos descripciones de las ruinas de ciudades. Aprovecha este género literario y frases del AT para exponer una explicación teológica de esta "desolación". Además intenta así exponer a sus lectores el sentido de la historia de su

tiempo, que es el de la comunidad primitiva, que prolonga en esencia el mensaje de Jesús, no sus palabras exactas. Esta enseñanza es la que Lc pretende exponer en los versículos siguientes.

3. Trascendencia de este hecho histórico

Estos versículos ofrecen una interpretación más profunda de la desolación de la ciudad y su templo. Lc no quiere que sus lectores se queden en la interpretación que ofrecen las descripciones proféticas del AT sobre la venganza y la cólera divinas. Un miembro de la comunidad de Jesús debe ser capaz de descubrir en acontecimientos pasados y presentes una relación más profunda con el proyecto de Jesús. Orienta a sus lectores para que descubran en estas ruinas la señal de que ha empezado una nueva época, la de la comunidad marcada por la presencia de Dios en la persona de su Hijo.

¿Cómo ayuda Lc a que sus lectores descubran este significado? El evangelista tiene a mano el texto de Mc 13,24-26, y su paralelo Mt 24,29-30. Estos dos enmarcan las palabras de Jesús en unos anuncios del final de una época, que en Mt, según algunos comentaristas, está relacionado con el final del mundo físico, el *kosmos*, y la venida del Hijo del hombre como juez supremo. El texto de Mc se limita a exponer una intervención de Dios en la historia, con el lenguaje de las profecías del AT completado con unas palabras de Jesús. Pero «nada hay en estas palabras... que anuncie otra cosa que la crisis mesiánica inminente y la liberación esperada del pueblo elegido, que de hecho se ha producido con la ruina de Jerusalén, la resurrección de Cristo y su venida en la Iglesia» (BJE, nota a Mc 13).

Lc aclara que las palabras de Jesús son un anuncio del final de una época (*eón)*, no el final del "mundo" (*kosmos)*. La descripción del cambio de *eón* la presentan Mc y Mt con el ropaje literario de las teofanías.

Las teofanías están catalogadas como género literario bíblico que describen las manifestaciones de Yahvé. El modelo es la teofanía del Sinaí. En estas descripciones abundan los fenómenos cósmicos y atmosféricos: señales en el sol, la luna, las estrellas (Is 13,10; Sal 65,8-9). Elemento literario de estas descripciones es el pánico de las personas ante estos signos; se quedan sin aliento y les sobrecoge la ansiedad (*prosdokia*) ante lo que pueden expresar estas señales.

Lc quita toda posible referencia al final del *kosmos*: suprime «por esos días» (Mc 13,19) y modifica el texto de Is 13,10, de donde ha tomado Mc la descripción de las señales cósmicas y el pánico de los hombres. Is 13 no describe el fin del *kosmos*, sino el juicio de Dios, que explica el significado de la ruina de Babilonia opresora de Jerusalén. En el texto de Lc las alusiones a Isaías desentrañan el significado de las ruinas de la ciudad santa: ha terminado su época.

Una sencilla comparación de los textos de Is 13,10 con Mc 13,24-25 y Lc 21,25-26 nos ayuda a comprender los cambios de nuestro evangelista:

Is 13,10-11	Mc 13,24-25	Lc 21,25-26
Cuando estrellas y constelaciones dejen de emitir su luz, cuando el sol se ofusque en su salida y no brille la luz de la luna, castigaré al orbe por su malicia y a los malvados por sus culpas.	Mas por esos días, después de aquella tribulación, el sol se oscurecerá, la luna no dará su resplandor, las estrellas irán cayendo del cielo, y las fuerzas que están en los cielos serán sacudidas.	Habrá señales en el sol, en la luna y las estrellas; y en la tierra, naciones angustiadas, trastornadas por el estruendo del mar y las olas. Los hombres se quedarán sin aliento, presa del terror y la ansiedad, al ver las cosas que se abatirán sobre el mundo habitado (*oikoumene*), porque las fuerzas de los cielos se tambalearán.

¿Qué manifestación de Dios anuncia esta teofanía? En medio de estos signos entra en escena el personaje central: el Hijo del hombre, que se presenta en una nube, con gran poder y gloria. Según Mc, este personaje convoca por medio de sus ángeles «a sus elegidos, desde el extremo de la tierra hasta el extremo del cielo». Lc se limita a proclamar su presencia con una fórmula que debía ser común en la comunidad primitiva y que todavía conserva algunos rasgos apocalípticos: «verán venir al Hijo del hombre...» (1 Ts 4,6; 2 Ts 1,7-8; Hch 1,9).

¿Quién es este personaje? El texto de Dn 7,13, que está en el origen de esta denominación mesiánica dice: «en la visión nocturna vi venir sobre las nubes del cielo alguien parecido a un ser humano» (lit. "Hijo de hombre"). No está nada claro quién es este "ser humano". La NBJE opina que en el pasaje de Daniel «tiene un sentido especial, eminente, por el que se designa a un hombre que supera misteriosamente la condición humana». En la literatura apócrifa ju-

día adquiere un sentido personal, mesiánico, que da pie a los evangelistas para que pongan en boca de Jesús esta designación referida a su persona.

Tiene también un sentido colectivo, dentro del mismo libro de Daniel (ver Dn 7,18.22) y designa a los santos del Altísimo. Pero, como sigue anotando la NBJE, «el sentido colectivo (igualmente mesiánico) prolonga el sentido personal, ya que el ser humano es a la vez la cabeza, el representante y el modelo del pueblo de los santos» (nota a Dn 7,13). En Daniel esta figura es el rey. En otros lugares de Lc hemos encontrado esta designación aplicada a la persona de Jesús. ¿Qué podían entender aquí los lectores de Lc? Probablemente lo interpretarían como un anuncio de la segunda venida de Jesús, con un poder real heredado de la dinastía davídica y que restauraría el reino de los santos. En Lc la referencia al reino de los santos la tendremos que traducir por la comunidad de los creyentes (Hch 9,13.32.41) o «los llamados santos», que dice Pablo (Rm 1,7; 1 Co 1,2; Ef 1,4; 2 Ts 1,9; etc.).

Pero, dado el uso que los evangelistas hacen de esta expresión como equivalente al pronombre de primera persona y siempre en referencia a Jesús, aquí también designa a una persona concreta, a Jesús de Nazaret, destacando su condición de ser humano.

La presencia del Hijo del hombre en este contexto de Lc es el inicio de una nueva época que debe llenar de ilusión y esperanza a los discípulos. El evangelista lo expresa con una frase suya: «porque se acerca vuestra liberación (*apolytrosis*)». ¿De qué liberación o redención se trata? Todo este cap. 21 es una enseñanza dirigida a los creyentes. La perspectiva de Lc en este capítulo es comunitaria, como vemos en el final del capítulo (vv. 34-46). Desde ella anima a los creyentes a levantar la cabeza, porque las ruinas de Jerusalén y del templo son signos del final de las tribulaciones y dificultades que las primitivas comunidades estaban sufriendo de parte de los judíos. Es la misma línea de los profetas que anunciaban la liberación de los oprimidos al describir la destrucción de las ciudades opresoras. Es liberación de las dificultades judías que lleva consigo la "desolación" de los signos de opresión religiosa y legalista de la Ley. Los símbolos de la esclavitud de esta ley han quedado destruidos. Empieza algo nuevo, un nuevo *eón*.

4.3. Aclaraciones para interpretar estos acontecimientos (21,29-36)

[29]Les añadió una parábola: «Mirad la higuera y todos los demás
árboles. [30]Cuando veis que retoñan, sabéis que el verano está ya
cerca. [31]Así también vosotros, cuando veáis que sucede esto, sabed
que el Reino de Dios está cerca. [32]Os aseguro que no pasará esta
generación hasta que todo esto suceda. [33]El cielo y la tierra pasa-
rán, pero mis palabras no pasarán.

[34]«Cuidad que no se emboten vuestros corazones por el liberti-
naje, la embriaguez y las preocupaciones de la vida, y venga aquel
Día de improviso sobre vosotros, [35]como un lazo; porque vendrá
sobre todos los que habitan toda la faz de la tierra. [36]Estad en ve-
la, pues, orando en todo tiempo, para que tengáis fuerza, logréis
escapar y podáis manteneros en pie delante del Hijo del hombre.»

Al principio de esta sección y tras el *logion* que exponía el tema de la misma, unos oyentes indeterminados formulaban una doble pregunta que les preocupaba a ellos y a los miembros de las comunidades primeras: cuándo iba a suceder lo anunciado por las palabras de Jesús y cuál sería la señal de que todas estas cosas están para ocurrir.

La respuesta a esta doble pregunta la ha retrasado el evangelista hasta el final de la sección. Previamente ha ido exponiendo unos acontecimientos que no deben ser interpretados como señales; luego ha iniciado una profundización en el contenido de estos acontecimientos históricos, para terminar viendo en ellos un cambio de perspectiva de la composición del pueblo de Dios. De modo especial enseña que hay que verlos como una señal de la presencia en la historia del hijo de Dios, hombre: una "teofanía del Hijo del hombre".

Una vez expuesta la explicación del hecho histórico de la ruina de la ciudad y del templo, Lc deduce unas enseñanzas que son en parte respuesta a la doble pregunta planteada en la introducción. Por eso la aclaración tiene dos partes: la primera indica mediante una parábola la señal de que estas cosas están para suceder. La segunda, en un contexto exclusivo de este evangelista, expone unas recomendaciones a los lectores para que descubran el significado de este signo.

1. La parábola

Lc sigue el texto de Mc 13,28-32, en el que introduce algunos cambios. Mc construye la parábola refiriéndose a un árbol que abunda en Palestina, la higuera, y cuyos brotes anuncian la llegada del verano. En otras regiones, donde están los lectores de Lc, la higuera puede ser un árbol desconocido, de ahí que este evangelista tiene que añadir: «todos los demás árboles». No le preocupa a Lc precisar si los demás árboles anuncian, al retoñar, el verano o el otoño. Simplemente los brotes de los árboles son señal de algo nuevo.

La aplicación es clara. Pero ¿qué es lo que anuncian los brotes? Evidentemente la respuesta hay que relacionarla con la pregunta del principio: «¿cuándo sucederán estas cosas». Y "estas cosas" son la ruina de la ciudad y del templo.

Seguimos preguntando: ¿de qué es señal la desolación de la ciudad y el templo? El texto da una respuesta clara: es señal de que «el Reino de Dios está cerca». Según la NBJE, esta cercanía del Reino de Dios hay que entenderla «no en su fase inicial ya inaugurada, 17,21, sino en su fase de desarrollo y de conquista, que se iniciará con la ruina de Jerusalén» (nota a Lc 21,31). Esta interpretación adolece de querer mantener a ultranza estas palabras como pronunciadas personalmente por el mismo Jesús. Mejor es aceptar la opinión de que estas frases son una explicación del hecho histórico ya acontecido en el año 70 y en otras etapas.

Atendiendo al texto de Lc, vemos que la frase «el Reino de Dios está cerca» ocupa una posición central en todo el párrafo. Por tanto, la enseñanza de la parábola es que la desolación de la ciudad y del templo indican que la realidad proclamada por Jesús durante su ministerio, bajo la metáfora del Reino de Dios, ya está cerca.

La frase podía parecernos que no concuerda con otros anuncios sobre la presencia del Reino, p.e. Lc 10,9: «el Reino de Dios está cerca de vosotros»; Lc 11,20: «el Reino... ha llegado a vosotros»; 17, 21: «el Reino... está entre vosotros». Pero si estos anuncios los encajamos dentro de las enseñanzas que los creyentes han recibido en la comunidad, comprenderemos que esta cercanía la relacionen con el seguimiento de Jesús y sus compromisos de miembros de la comu-

nidad de creyentes. Sobre las ruinas de la ciudad y el templo resurge una nueva realidad, la del Reino de Dios, la comunidad de Jesús o su iglesia. Lc ha cambiado el texto de Mc para indicar que lo que está cerca es el Reino, no Jesús. (El texto de Mc está construido sin sujeto: «sabed que está cerca, a las puertas» *(ginoskete oti eggys estin epi thyrais*). Las traducciones suplen esta ausencia de sujeto con el pronombre "él", referido a Jesús.) Lc especifica el sujeto: el que está cerca es el Reino de Dios. Así también evita toda posible referencia a la segunda venida de Jesús, dejando bien claro que la cercanía del que está "entre vosotros" o "a las puertas" es el Reino o la nueva presencia de Jesús en la comunidad de los creyentes. Recordemos la tesis de Pablo: «Vosotros sois el cuerpo [= realización histórica] de Cristo».

Lc reafirma la enseñanza de la parábola con la inserción de dos *logia*. El primero («os aseguro... que no pasará esta generación») afirma que todo esto sucederá en un tiempo determinado, el marcado por "esta generación". La designación de este período de tiempo ha sufrido multitud de explicaciones. Si se acepta que es el Jesús histórico quien habla, esta generación es la de sus coetáneos. Jesús anunció la destrucción de la ciudad y del templo como algo que iba a ocurrir durante su vida. Otros ven en esta generación a los discípulos testigos de la destrucción acontecida en el año 70. Unos terceros dan a la palabra "generación" el significado de "raza", e incluso ven en ella una referencia a toda la humanidad.

Dada la explicación que propongo, de que la ruina de la ciudad y del templo son señal de que surge algo nuevo, "esta generación" es primeramente la de los lectores de Lc, y en segundo lugar la de los re-lectores de este evangelista (ver Lc 9,27; Mc 9,1). «Al final tenemos que reconocer que los oyentes del s. I manejaban unas claves de comprensión que a nosotros nos faltan» (Gómez Acebo, *Lucas*, pág. 566).

El segundo *logion* («el cielo y la tierra...») es una afirmación categórica que recuerda otras expresiones del lenguaje apocalíptico. Los catequistas debían asentar el recuerdo de estas palabras en la conciencia que Jesús tenía como profeta, es decir, como intérprete del proyecto de Dios; así sus palabras eran más firmes que las obras de la creación ("cielo y tierra": expresión polar con la que se designa toda la creación).

2. Recomendaciones para entender la "señal"

El evangelista termina la sección con unas recomendaciones para que sus lectores comprendan el sentido de esta señal y, sobre todo, la repercusión en su conducta. La señal indica que el proyecto de Jesús, el Reino de Dios, está ya iniciado. Si la destrucción de la ciudad y el templo se entienden así, la consecuencia práctica primera es que los miembros de la comunidad de Jesús deben manifestar que su vida está regulada por la nueva realidad. Es la *parusía* o presencia del Resucitado la que debe marcar la conducta de los creyentes.

Lc ha ido intercalando en otros momentos de su catequesis algunas recomendaciones prácticas (véase 12,35-48; 17,26-30; 18,1). Aquí las reduce a dos: la libertad y la oración.

La libertad es una actitud fundamental para comprender los acontecimientos de la historia, como se explicó antes en 17,26-30 (véase comentario), y estar libres de todo cuanto entorpece o altera la comprensión de los eventos, como los presentes. Esta libertad queda desvirtuada si se da primacía a otros valores contrarios a la misma. Lc alude a los vicios que en la cultura helenista convertían a las personas en esclavos de sus pasiones: la embriaguez, el libertinaje y los placeres de la vida.

El evangelista encaja la recomendación de ser libres en unas palabras puestas en boca de Jesús, que relacionan el ser libres con el sincero encuentro con el "día". Previamente ha dejado claro que el "día" es la nueva presencia de Dios en la persona de Jesús Resucitado. Como en los pasajes anteriores (17,20-37), el "día" no tiene en Lc una referencia a la escatología judía, sino a unos hechos presentes y prolongados en la historia y que afectan a todos los habitantes de la tierra. La manifestación de la nueva presencia de Dios en Cristo está ofrecida a todas las personas. La respuesta de cada uno es libre. Tal libertad respecto de la oferta del día es una característica de las recomendaciones de Lc.

Pero ¿por qué el evangelista dice que el "día" vendrá de improviso, como un lazo? Las metáforas sugieren que el día es una trampa. La frase encaja en la escatología judía sobre la interpretación del "día" y el juicio final. Pero no encaja en la enseñanza de Lc. Ya en otros pasajes de la catequesis se ha relacionado la presencia del "día"

o venida del Hijo del hombre con las metáforas del ladrón que viene de improviso (*aifnidios*) o cuando no se le espera (ver 1 Ts 5,2-5). En las parábolas que imparten la enseñanza de la responsabilidad personal (Lc 16,1-8; 19,11-26) subyace la idea de presencia imprevista.

La venida de improviso hay que unirla con la metáfora del lazo (*pagis*) o trampa, que aparece ya en el AT (Sal 69,23; Pr 12,13). La encontramos en la catequesis comunitaria, como en 1 Ts 3,7; 6,9; 2 Tm 2,26. En este texto el lazo-trampa se atribuye al diablo, opositor al proyecto de Jesús, que pretende mantener a los hombres «esclavos y rendidos a su voluntad». Es, pues, una metáfora heredada del AT, pero modificada en la catequesis comunitaria y atribuida, dentro de su mentalidad, al ser que se enfrenta al proyecto de Jesús, el diablo.

La oración es un tema recurrente en este evangelio, que presenta a Jesús en oración en los momentos importantes de su vida (6,12; 18,1; 22,41-46). En varios de estos textos la oración tiene como objetivo pedir fuerzas para poder escapar a toda tentación o lazos del diablo. Así el creyente puede mantenerse en pie ante el Hijo del hombre, es decir, en actitud de dar testimonio de la fe en presencia de príncipes y autoridades religiosas y civiles (Lc 21,13-16; Hch 7,56). La oración como una nota característica de la comunidad cristiana está desarrollada en la segunda parte de la obra de Lc (Hch 2,40-30.42-46; 6,4; 20,7-11; etc.).

Unos textos de la literatura paulina: «Sed diligentes y evitad la negligencia. Servid al Señor con espíritu fervoroso. Alegraos de la esperanza que compartís; no cejéis ante las tribulaciones y sed perseverantes en la oración» (Rm 12,11-12). «Manteneos siempre en la oración y la súplica, orando en toda ocasión por medio del Espíritu, velando juntos con perseverancia e intercediendo por todos los santos» (Ef 6,18). «Sed perseverantes en la oración, velando en ella y dando gracias» (Col 4,2).

4.4. Conclusión de la enseñanza de Jesús en el templo (21,37-38)

37Durante el día enseñaba en el Templo, y salía a pasar la noche
en el monte llamado de los Olivos. 38Toda la gente madrugaba para
ir donde él y escucharle en el Templo.

Lc cierra toda la sección de las enseñanzas de Jesús en el templo con una nota sumarial propia. Ya hemos dicho que la obra de Lc se caracteriza por la presencia de sumarios redaccionales o estribillos que marcan los cambios de sección. Esta técnica de intercalar sumarios en estos escritos de fuerte color pedagógico es empleada por los autores del NT. Es un indicio de la estructura de la catequesis comunitaria, que se servía de estos recursos nemotécnicos. (Ver los sumarios redaccionales en Mt que marcan las secciones 7,28-29; 11,1; 13,53; 19,1; 26,1.) Esta técnica muestra además un progreso en la presentación literaria de la catequesis; de ahí que abunden los estribillos redaccionales en Mt, en Lc y en Hch, y que no se encuentren en Mc.

El sumario de Jn 7,53 - 8,2 tiene en su contenido y estructura tantas analogías con Lc 21,37-38 que hay quienes atribuyen el texto de Jn a la mano de Lc, lo que probaría la tesis de que la perícopa de la mujer adúltera (Jn 8,2-11), «omitida por los testigos más antiguos y desplazada por otros, con estilo de colorido sinóptico, no puede ser del mismo san Juan. Pudiera atribuirse a san Lucas» (NBJE, nota a Jn 7,53).

1. Jesús el maestro docente

Ya en 19,47 ha dicho Lc claramente que la actividad de Jesús en el templo de Jerusalén era la enseñanza. Ahora retoma esta afirmación concretándola con el detalle de su duración. Mientras en 19,47 da una afirmación general, ahora precisa que Jesús se dedicaba a esta tarea «durante el día» o «todo el día» (*tas hemeras*). Evidentemente la frase puede ser exagerada en su realismo, pero con ella el evangelista indica ciertamente que la actividad principal de Jesús era la enseñanza en el templo, marcada por las horas del día.

Por eso contrapone las horas del día a las de la noche. En las horas nocturnas había terminado su acción docente. ¿Qué hacía Jesús por la noche? Según Lc, «salía a pasar la noche en el monte llamado de los Olivos». Según Mc 11,11 y Mt 21,17, se iba a Betania. La afirmación de Lc pudiera sugerir que Jesús pasaba la noche en oración. La estrecha relación que solemos establecer entre este lugar y la oración de Jesús antes del prendimiento puede limitarnos a esta interpretación. Pero Lc afirma en 22,39 que Jesús tenía la costumbre

de retirarse al monte de los Olivos. Unas veces sería para orar y otras para descansar en un lugar seguro ante los deseos de las autoridades religiosas por echarle mano. En el monte de los Olivos podía tener Jesús un refugio en el molino de aceite (*Getsemaní*) de alguno de sus amigos, como en Betania.

2. El pueblo receptor de esta enseñanza

Por el texto pudiera parecernos que es todo el pueblo en masa el que acude de madrugada para escuchar a Jesús. Nada más alejado de la realidad. Los lectores de Lc conocían las actuaciones posteriores de este pueblo. No encaja la descripción lucana de que todo el pueblo (*laos*) madrugaba para ir al encuentro de Jesús.

Este sumario, como otros de Lc y en especial los de Hch, no describe una realidad histórica de la época de Jesús o de los apóstoles, sino que son pautas para presentar a sus lectores una meta ideal de comportamiento, siguiendo el ejemplo de Jesús. En este supuesto "todo el pueblo" es toda la comunidad, la que madruga para escuchar las instrucciones de los testigos oculares de Jesús.

El verbo empleado por Lc es *orthridso*, que significa "madrugar", "estar despierto" y, en sentido metafórico (con la preposición *pros*), "mostrar gran interés por alguien o por algo" (Zorell). Quizás Lc ha querido expresar aquí este significado. Madrugar no es levantarse con la aurora, sino estar despierto, tener los sentidos activos, mostrar un interés especial por, y así ser "hijos del día".

Unos consejos de Pablo: «Tened en cuenta el momento en que vivís e id pensando en espabilaros del sueño, pues la salvación está más cerca de nosotros que cuando abrazamos la fe. La noche está avanzada; el día se acerca. Despojémonos, pues, de las obras de las tinieblas y revistámonos de las armas de la luz. Vivamos con decoro, como en pleno día; nada de comilonas y borracheras; nada de lujurias y desenfrenos; nada de rivalidades y envidias. Revestíos más bien del Señor Jesucristo, y no andéis tratando de satisfacer las malas inclinaciones de la naturaleza humana» (Rm 13,11-14). «Porque en otro tiempo fuisteis tinieblas; pero ahora sois luz en el Señor. Vivid como hijos de la luz» (Ef 5,8.14).

CAPÍTULO 6

LA PASIÓN (22,1 - 23,56)

Nota previa a los relatos de la pasión

La Pasión de Jesús está narrada con amplitud en los cuatro evangelios. Hay bastantes coincidencias en los cuatro, pero también algunas diferencias importantes que marcan la impronta de cada evangelista. Antes de introducirnos en la lectura del relato de Lc conviene aclarar algunos aspectos, que afectan a los cuatro relatos: 1. ¿Cómo y dónde se originaron los relatos? 2. ¿A partir de qué hecho se inician? 3. Estructura literaria de los relatos de la Pasión. 4. Cronología de los hechos narrados.

1. ¿Cómo y dónde se originaron los relatos?

Los relatos de la pasión de Jesús fueron los primeros fijados por escrito en las catequesis de las comunidades. Están muy bien trabados y forman un todo literario con el resto de los Evangelios, sobre todo en los sinópticos.

Presentan la historia de Jesús tal como era explicada en la catequesis oral de las primeras comunidades. La pasión y muerte de Jesús es una parte principal de la predicación kerigmática. Todo el material de los Evangelios está seleccionado y dispuesto de tal forma que contribuya a la educación de la fe de los seguidores de Jesús. Lc nos dice que tiene especialmente presente al destinatario de su evangelio: «He decidido... escribírtelo por su orden... para que conozcas la solidez de las enseñanzas que has recibido» (Lc 1, 3-4; véase también Jn 20,31).

Los relatos, originados en el marco de las enseñanzas orales, tuvieron en un principio una trama básica común, que fue modificada en algunos aspectos, normalmente secundarios, en función de la comunidad o comunidades donde se impartían estas enseñanzas. Cada evangelista puso luego por escrito el material. Lc en concreto nos advierte que le ha dado a este material una ordenación adecuada. Esta ordenación no impide que introdujera algunas modificaciones y peculiaridades en el relato básico de acuerdo con su objetivo y sobre todo teniendo en cuenta sus primeros destinatarios.

Debemos tener presente que la redacción básica, que sirve de fuente a los relatos evangélicos de la pasión de Jesús, no es una crónica histórica, sino la presentación de unos hechos históricos de tal forma que fundamenten la fe de las personas creyentes.

2. ¿A partir de qué hecho se inician?

Dado que los cuatro evangelios contienen relatos de la pasión de Jesús, su estudio exigiría que se contemplaran los cuatro de manera sinóptica. Las diversas Sinopsis de los evangelios proporcionan una ayuda imprescindible. Hay algunos estudios en este sentido, como los de Léon-Dufour en DBS, VI, 1960, col. 1419-1492, el de A. Vanhoye en NRT, 89 (1967) 135-163, el de R. Brown, el de H. Hendrickx. Pero la mayoría de los autores prefieren comentarlos por separado. En este estudio sinóptico había que empezar por el episodio que los cuatro tienen en común: el prendimiento o el episodio de Getsemaní. Ahora bien, el relato en el cuarto Evangelio se inicia con el prendimiento de Jesús. Esto fuerza a acoplar el texto de los otros tres evangelios al de Juan.

Además la inmensa mayoría de los comentaristas admite que el evangelio de Mc está en la base del relato de la pasión. Fijándonos en este evangelio, la última parte (a partir del capítulo 14) contiene el relato de la pasión y resurrección en el que son abundantes las indicaciones de tipo cronológico que marcan la sucesión de los hechos. Este largo relato de Mc se divide en dos secciones: 14,1-14,42 y 14,43-16,8. En el inicio de esta segunda sección, el prendimiento de Jesús en Getsemaní (14,43) es donde sitúan varios autores el principio del antiguo relato de la pasión. Así R. Bultmann, J. Jeremias, L.

Schenke y S. Legasse, entre otros. Este dato se ve refrendado por el cuarto Evangelio que, como he dicho, inicia el proceso con el prendimiento. Cuanto precede a Mc 15,43 y a Jn 18 son datos, hechos o enseñanzas que preparan al lector para comprender debidamente el relato siguiente.

Mt coincide con Mc. Inicia el relato en 26,47, prendimiento en Getsemaní. Unos hechos y enseñanzas preceden al relato (26,1-46). Juan compone un "prólogo", que marca las líneas para la recta comprensión de la pasión, muerte y resurrección de Jesús con el episodio del lavatorio de los pies, la cena y los discursos de despedida (Jn 13,1-17,26). Lc sigue también el esquema de Mc, pero sólo en las líneas generales. Empieza con la escena de Getsemaní (22,47). Previamente introduce una sección que llamo "prólogo" o preparatoria, y que en Lc es más amplia que en los otros dos evangelios. Contiene los apartados siguientes: conspiración contra Jesús y traición de Judas (22,1-6); preparativos para la cena pascual (22,7-13); la cena pascual (22,14-18); la cena de Jesús o institución de la Eucaristía (22,19-20), seguida de unas conversaciones de sobremesa, que incluyen el anuncio de la traición de Judas (22,21-23); instrucciones de Jesús sobre el servicio en la comunidad y la fidelidad a su persona (22,28-30); instrucción especial a Pedro (22,31-34); instrucción sobre la tarea evangelizadora de la comunidad (22,35-38) y anotación final: salida para el monte de los Olivos (22,39-46).

3. Estructura literaria de los relatos de la Pasión

En una primera consideración podíamos pensar que estos relatos son el final de la vida humana de Jesús, un final trágico. Pero si atendemos a unas frases del cuarto evangelio, vemos que, para los catequistas de la primera generación, son la culminación de una vida. Jn etiqueta este episodio como la gloria de Jesús: «Ha llegado la hora de que el Hijo del hombre sea glorificado... Padre, glorifica tu Nombre... Lo he glorificado y de nuevo lo glorificaré» (Jn 12, 23.28; ver también Jn 17,1). Estas expresiones se refieren a la pasión, muerte y resurrección de Jesús.

En las primeras comunidades se vio la necesidad de afirmar y explicar este final de la vida de Jesús. Era un final que rompía la espe-

ranza mesiánica del pueblo judío que aguardaba un Mesías restaurador del reino de Israel. Era también un final desconcertante para los creyentes que procedían del ambiente religioso del mundo griego, en el que los dioses eran por definición inmortales.

No parece que el interés de los evangelistas fuera primordialmente biográfico y que quisieran hacer una crónica de la pasión y muerte de Jesús o un informe lo más completo posible de estos hechos. Aunque los relatos de la pasión son más detallistas que el resto de los evangelios, se caracterizan, como dice J. Schmid, por su «asombrosa parquedad precisamente en escenas tan importantes como la detención de Jesús, el proceso ante Pilato y, sobre todo, ante el sanedrín judío. Faltan además todos los rasgos que pudieran manifestar los sentimientos de las distintas personas que en la acción intervienen» (*Marcos*, pág. 360).

Tampoco los relatos demuestran que sus autores pretendieran con ellos presentar a un Jesús modelo que aguanta heroicamente los sufrimientos para mover la compasión o piedad de los creyentes. Ver, por ejemplo, la extrema brevedad con que Lc, como los otros evangelistas, narran la crucifixión de Jesús: «y lo crucifican» (Mc), «una vez que lo crucificaron» (Mt), «llegados al lugar llamado Calvario, le crucificaron allí a él» (Lc); «y allí [en el Gólgota] lo crucificaron» (Jn).

El interés de los evangelistas era catequético. Había que presentar este hecho de manera que los creyentes comprendieran el verdadero sentido de la cruz de Cristo, que, juntamente con los relatos de la resurrección, era el núcleo fundacional de la comunidad cristiana. Así aparece en los escritos de Pablo: «Nosotros predicamos a un Cristo crucificado...» (1 Co 1,23); «pues no quise saber entre vosotros sino a Jesucristo, y éste crucificado»; (1 Co 2,2); véase también 1 Co 15,12; Ga 5,11; Flp 2,8 etc.). En Hechos este tema de la cruz de Cristo está en la base de la catequesis comunitaria: «a éste, que fue entregado según el determinado designio y previo conocimiento de Dios, vosotros le matasteis clavándole en la cruz...» (Hch 2,23; véase también 3,13; 5,30; 10,39; 13,27; 17,3; 26,23; 1 P 1,18-21; 2,21-25; 3,14-22; 1 Jn 4,10).

La pasión, muerte y resurrección son unos hechos históricos que hacen visible la salvación ofrecida a todos los hombres por medio de la persona de Jesús muerto y resucitado (ver 2 Co 5,19). Los creyentes tienen que ver estos hechos como una parte, la más importante y

decisiva, de la historia de la salvación. Han ocurrido, aunque resulten incomprensibles para los judíos, que lo consideran un escándalo, y para los griegos, que lo juzgan como una locura, porque así debía cumplirse el proyecto del Padre expresado en las Escrituras.

De ahí que en estos relatos encontremos frecuentes referencias o alusiones al AT y que se narren algunos episodios proyectando sobre ellos expresiones de textos claves, como el poema del Siervo de Yahvé. En la catequesis primitiva se insiste también en que el mismo Jesús anunció repetidas veces su pasión, muerte y resurrección como parte integrante de su misión salvífica.

Para dar un cuerpo literario a esta teología sobre la pasión y muerte de Jesús, los evangelistas, y antes que ellos los catequistas, los narran con el esquema de un proceso judicial. Además de los recuerdos sobre la persona de Jesús, tenían muy actuales los recuerdos de los procesos sufridos por algunos de los seguidores de Jesús. Uno el del diácono Esteban (Hch 6,8 - 7,54) y otro el de Pablo, del que el libro de los Hechos ha conservado la parte del prendimiento y el largo proceso, pero no la sentencia ni su ejecución (Hch 21,27 - 26,32).

Los evangelistas distribuyen los hechos de la pasión de Jesús según los pasos de proceso judicial: a) prendimiento y encarcelamiento del preso; b) juicio ante el tribunal judío; c) sentencia condenatoria; d) confirmación de la sentencia por la autoridad romana; e) ejecución de la sentencia mediante la crucifixión; f) muerte y sepultura.

La ruptura del esquema de un proceso judicial con la inclusión de anécdotas relacionadas con alguno de los momentos del proceso (presencia de Pedro, de Herodes, de ciudadanos en el camino del lugar de ejecución y de otras personas en el momento de la muerte) y la presencia de las autoridades civiles que tienen que avalar el cumplimiento de la sentencia de muerte dictada por el tribunal judío, son un argumento claro de la fidelidad histórica de los mismos.

4. Cronología de los hechos narrados

Los datos que dan los escritos evangélicos son aparentemente irreconciliables, sobre todo los de los Sinópticos en relación con los del cuarto Evangelio. Es una cuestión muy especializada, que no afecta al comentario del evangelio de Lc.

Los datos de los Evangelios:

a) La muerte de Jesús ocurrió en un viernes anterior a la fiesta de la Pascua judía. Este viernes es el día de la “preparación de la Pascua” o “Parasceve” (del griego *paraskeue*). Marcos: «Ya al atardecer, como era la Preparación, es decir la víspera del sábado, vino José de Arimatea miembro respetable del Consejo, que esperaba también el Reino de Dios, y tuvo la valentía de entrar donde Pilato y pedirle el cuerpo de Jesús» (15,42-43); Mateo: «Al otro día [de la muerte de Jesús], el siguiente a la Preparación, los sumos sacerdotes y los fariseos se reunieron ante Pilato...» (27,62); Lucas, después de narrar la sepultura de Jesús, añade: «Era el día de la Preparación y apuntaba el sábado» (23,54); Juan: «Los judíos, como era el día de la Preparación, no querían que quedasen los cuerpos en la cruz el sábado –porque aquel sábado era muy solemne–. Así que rogaron a Pilato que les quebraran las piernas y los retiraran» (19,31-32). Y con esta anotación de Juan concuerda lo que dice en 18,28: os sumos sacerdotes no quieren entrar en el pretorio, casa de Pilato un pagano, «para no contaminarse y poder así comer la Pascua». Luego la Pascua de los judíos no ha empezado todavía, es el día de la Preparación; empezará al atardecer.

b) Según el calendario judío, la Pascua se celebraba el día 15 del primer mes (Nisán); pero se empezaba a celebrar el día 14 al anochecer, con la cena del cordero. Según los datos de los evangelios, el día 15 era sábado, «un sábado muy solemne». El 14 era viernes, día de la Preparación. El 14 de Nisán cayó en viernes los años 30 y 33 después de Cristo. Uno de estos dos años fue la muerte de Jesús.

c) Según los datos de Juan, Jesús muere el día de la Preparación, viernes 14, al mediodía, por tanto antes de la cena pascual. La cena de Jesús, que narra Jn en el cap. 13, no era la cena pascual judía. De hecho el relato no dice que fuera cena de Pascua, sino que los hechos ocurrieron «durante una cena» que Jesús celebró con los suyos «antes de la fiesta de Pascua».

d) Si nos atenemos a los datos de los Sinópticos, Jesús celebró la cena pascual según el rito judío y en el día marcado por la ley, es decir, el día 15 de Nisán (que empezaba la víspera, al atardecer

del día 14) y murió en la tarde de ese mismo día, que era el día de la Preparación, viernes. Dice Marcos: «El primer día de los Ázimos, cuando se sacrificaba el cordero pascual, le preguntaron sus discípulos: "¿Dónde quieres que vayamos a hacer los preparativos para que comas el cordero de Pascua...?". Mientras comían recostados...» (14,12.17-18); Mateo: «El primer día de los Ázimos, los discípulos se acercaron a Jesús y le dijeron: "¿Dónde quieres que te hagamos los preparativos para comer la Pascua?"... Al atardecer se puso a la mesa, con los Doce. Y mientras comían...» (26,17.20-21); Lucas: «Llegó el día de los Ázimos, en el que se había de sacrificar el cordero de Pascua... Cuando llegó la hora se puso a la mesa con los apóstoles y les dijo: "Con ansia he deseado comer esta Pascua con vosotros antes de padecer..."» (22,7.14-15). Según los Sinópticos, Jesús muere el día de la Preparación, que no era el 14 del mes de Nisán, sino el 15, viernes; y celebró la última cena el día 14, jueves, según nuestro calendario, aunque para los judíos era ya el viernes. Esta diferencia en cuanto al día de la semana de la última cena de Jesús y de su muerte pone en cuarentena el cálculo aceptado comúnmente de que el 14 de Nisán cayó en viernes el año 30 y el 33 (ver la nota de la Biblia de Jerusalén a Mt 26,17).

e) Para complicar más el tema, descubrimos en los Sinópticos unos detalles que dan a entender que el día de la muerte de Jesús era un día laborable, no el día de la fiesta principal. Dice Mc 15,46 que Simón de Cirene volvía de trabajar en el campo; que José de Arimatea (Mc 15,46), como Nicodemo, según Juan (19,39), y algunas mujeres, según Lucas (23,56), compran aromas para embalsamar el cadáver de Jesús. Tampoco queda del todo claro que la cena de Jesús, narrada en los Sinópticos, fuera la cena pascual. Así lo afirman algunos escritores antiguos. De hecho la Iglesia de Asia Menor celebró la memoria de la muerte de Jesús el 14 de Nisán hasta el año 196, en que el Papa Víctor zanjó la discusión sobre la fecha de la fiesta de la Pascua. Todos estos datos nos presentan una cuestión compleja y difícil ya desde un principio de la Iglesia.

Reproduzco aquí una posible cronología de los hechos de la pasión que ofrece I. Gómez Acebo, advirtiendo que, como ella dice ex-

presamente, es una «conjetura, pero con visos de verosimilitud»: «Si partimos de que la última cena se celebró el martes, como dice Juan, y no el jueves, como aparece en los sinópticos, encajan muy bien una serie de elementos. El martes por la noche tendría lugar el arresto en el huerto seguido por el interrogatorio informal de Anás y Caifás. Por la mañana del miércoles se celebraría el proceso judicial ante el sanedrín. La sentencia no sería dada hasta el jueves por la mañana, seguida por la crucifixión y el descendimiento del cuerpo antes de la puesta del sol del día que se iniciaba la Pascua» (*Lucas*, pág. 608). Un estudio más amplio de las principales hipótesis sobre el tema y con una de él mismo la podemos leer en Meier, *Un judío marginal* I, págs. 395-407.

Pasión y muerte de Jesús en el relato de Lc (22,1 – 23,56)

Lucas sigue el orden narrativo que encontró en Mc, pero como ha hecho frecuentemente en su evangelio, ha completado y modificado el texto. Los pasajes propios de este evangelista son los siguientes: Jesús ante Herodes (23,6-16); las mujeres en el camino del Calvario (23,27-31); el buen ladrón (23,39-43); tres palabras de Jesús en la cruz (23,34.43.46); conmoción de la muchedumbre que había acudido al espectáculo de la crucifixión (23,48).

Las escenas omitidas por Lc son: los falsos testigos (cf. Mc 14,55.60); flagelación y burlas (cf. Mc 15,16-20); vino con mirra (cf. Mc 15,23); la súplica «Dios mío...» (cf. Mc 15,34-36).

Además, como hacen Mc y Mt, antepone unas escenas prólogo que orientan a los lectores hacia la correcta interpretación del proceso.

A. Escenas-prólogo (22,1 – 22,38)

Estas escenas previas al proceso de Jesús dan las claves para desentrañar el significado del mismo. El marco general de estos breves relatos es el de una enseñanza catequética para confirmar la fe de los creyentes.

1. Escena primera: presentación de los que facilitan el prendimiento de Jesús (22,1-6)

22 [1]Se acercaba la fiesta de los Ázimos, llamada Pascua. [2]Los sumos sacerdotes y los escribas buscaban cómo hacerle desaparecer, pues temían a la gente.

[3]Entonces Satanás entró en Judas, llamado Iscariote, que era del número de los Doce. [4]Éste se fue a concertar con los sumos sacerdotes y los jefes de la guardia el modo de entregárselo. [5]Ellos se alegraron y quedaron con él en darle dinero. [6]Él aceptó, y a partir de entonces anduvo buscando una oportunidad para entregarlo sin que la gente lo advirtiera.

Lc señala primero las circunstancias especiales dentro de las que se van a iniciar las actuaciones previas al proceso. Y en segundo lugar nombra los actores de esta escena.

Las circunstancias que rodean el inicio del proceso son, según este evangelista, las de la fiesta de los Ázimos, llamada Pascua. Mc y Mt son más precisos al decir que «faltaban dos días para la Pascua».

Lc, como Mc, une estas dos fiestas (Pascua y Ázimos). Mt, mejor conocedor de las fiestas judías, no las une; según él eran dos fiestas distintas; pero, al celebrarse las dos en el mes de Nisán, la Pascua los días 14-15 y los Ázimos entre el 16 y el 21 del mismo mes, pudo dar lugar a esta imprecisión de Mc y Lc. Flavio Josefo las relaciona también en *Antigüedades*, XIV,2,1; sin embargo, las distingue en III,5 de la misma obra. Esto indica que la designación vulgar de estas dos fiestas era poco precisa.

La *Sinopsis* (II, 349) anota que en tiempos de Jesús «la palabra "Pascua"... no designaba una fiesta, sino al cordero pascual (cf. 1 Co 5,7: Mc 14,12; Jn 18,28) que debía sacrificarse la víspera de la fiesta de los Ázimos, fiesta que se celebraba el 15 de Nisán (abril) y duraba una semana entera».

Posteriormente la palabra "pascua" se relacionó con los Ázimos, y es considerada por el cuarto evangelio como «la fiesta de los judíos» (Jn 2,13; 6,4; 11,55) desligándola así de la Pascua de la comunidad cristiana.

Así pues, dos días antes del 14 de Nisán se toman las medidas oportunas para iniciar el proceso de Jesús mediante la detención del reo. Esta noticia encaja dentro de la narrativa histórica, pero entendiendo este adjetivo en sentido amplio. No tenemos una historia crítica y documentada, sino la narración de unos acontecimientos que realmente sucedieron, narrados e interpretados en el marco de una catequesis.

Los actuantes de estos acuerdos para detener a Jesús son los sumos sacerdotes y los escribas, promotores principales con los que colabora la policía del Sanedrín, los jefes de la guardia, que detendrán al reo; a estos actuantes les acompañan Satanás y Judas, que facilitan la acción. El agente principal y real es el Sanedrín única autoridad delegada por Roma para establecer el juicio de un ciudadano judío. Jn nombra también a los fariseos, pero es un dato impropio de la época de Jesús. Sólo después del año 70 los fariseos tienen autoridad y poder en el pueblo judío.

Todos estos actuantes se conciertan para detener a Jesús. Los evangelistas describen la acción de estos agentes. Es interesante comparar los detalles descriptivos de esas personas cotejando el texto de Mc con las modificaciones que le ha introducido Lc.

Mc 14,10-11	Lc 22,3-5
Entonces, Judas Iscariote,	Entonces Satanás entró en Judas, llamado Iscariote,
uno de los Doce,	que era del número de los Doce.
se fue donde los sumos sacerdotes	Éste se fue a concertar con los sumos sacerdotes
para entregárselo.	y los jefes de la guardia
Al oírlo ellos, se alegraron	el modo de entregárselo.
y prometieron darle dinero.	Ellos se alegraron
	y quedaron con él en darle dinero.
A partir de entonces	Él aceptó,
anduvo buscando el momento oportuno	y a partir de entonces
	anduvo buscando una oportunidad
para entregarlo.	para entregarlo
	sin que la gente lo advirtiera.

Según Mc, el agente principal es Judas, quien se entrevista con los jefes religiosos y los oficiales de la guardia. Judas se pone al mismo nivel de los que buscaban detener a Jesús. Lc introduce una modificación importante: el actuante principal es Satanás, que ejerce su acción por persona interpuesta, Judas. Al ser uno de los Doce, es la última persona que supuestamente traicionaría a su maestro. Ante la dificultad de dar una explicación de cómo uno de los Doce pudo traicionar a Jesús, Lc ofrece a sus lectores una explicación teológica: no es el apóstol quien realmente actúa, sino que es Satanás el verdadero actuante de la traición.

Mc y Mt se limitan a dejar constancia del hecho: Judas es uno de los Doce; no buscan explicaciones. Pero en la catequesis comunitaria se fue precisando más tarde que Judas no actuó por su cuenta, tanto si fue por desilusión al descubrir que Jesús de Nazaret no tenía como misión la restauración del reino de David o por otras razones que se nos escapan. Judas dio este paso porque Satanás actuaba en él. Esta explicación teológica, que vemos iniciada en Lc, se fue afirmando y explicitando más, como apreciamos en Jn 13,2: «cuando ya el diablo había metido en el corazón a Judas Iscariote... el propósito de entregarle»; y 13,27: «tras el bocado, entró en él [Judas] Satanás».

Hch 1,16-18 narra el hecho, pero acentúa su maldad con palabras duras: Judas es "guía" de los que prendieron a Jesús, y el dinero es calificado como paga por el crimen. Quizás tenemos en Hch un recuerdo de un estadio primitivo de la catequesis, que afrontaba el problema de la traición de Judas antes de que se le buscara una explicación teológica; aunque en Hch ya se apunta la búsqueda de esa línea al presentar el hecho inexplicable como algo anunciado en la Escritura por el Espíritu Santo por medio de David (Hch 1,16).

Los textos resaltan la alegría que les produce a los jefes la aportación de Judas. En Lc, que sigue a Mc, los jefes prometen darle una recompensa por su servicio: «quedaron con él», es decir, según el verbo griego usado por Lc, «sellaron un pacto» o «convinieron» (*exomologesen*).

El relato termina con la anotación de que Judas andaba buscando (*edsetei,* en imperfecto, con un matiz de acción repetitiva) una oportunidad.

Estudios recientes en torno a la figura de Judas cuestionan algunos datos de la historicidad de la traición. Todo el relato tiene detalles inverosímiles, más propios de un *midrás*, redactado por la comunidad cuando en algunos grupos se empezaba a potenciar la figura de Judas frente a la de Pedro y a la de Juan. Este *midrás* tenía como objeto rebajar la figura de Judas, uno de los Doce, hasta la traición.

2. Escena segunda: la última cena de Jesús con sus discípulos (22,7-38)

Es uno de los recuerdos más vivos en la comunidad primitiva. Es un relato en el que más se aprecian las manos de los cuatro evangelistas. Además los cuatro sitúan la comida de Jesús como prólogo a los relatos de la pasión y resurrección. Las divergencias obedecen a que cada uno intentó presentar el hecho como clave para que sus lectores entendieran el significado de la pasión, muerte y resurrección. Los detalles del relato de la última cena de Jesús son otras tantas claves o pistas para entender el final de la vida del Maestro.

La noticia de esta cena, recogida por Pablo en 1 Co 11,23-27, es sin duda la presentación más sucinta y la más antigua. Conserva los datos realmente significativos y que Pablo ha recibido de la comunidad ("del Señor"). Son los siguientes: 1. La situación: «la noche en que era entregado» (*paradidomi*: "traicionado"). 2. Signo del pan: iniciado con la acción de gracias; se parte y se reparte. Explicación del signo: «Este es mi cuerpo». 3. Signo de la copa. Se explica el signo: «Es la nueva alianza en mi sangre». Orden de repetir este signo. 4. Final que presenta y explica el signo total: «Cada vez que comáis este pan y bebáis de este cáliz...». Es el anuncio de la muerte del Señor hasta que vuelva.

En el texto de Pablo la cena de Jesús está íntimamente relacionada con el anuncio de su muerte. Toda la cena es un signo (sacramento) de la vida de Jesús y de su proyecto: desde su muerte hasta su venida, es decir su nueva presencia o *parusía* en la comunidad.

En el relato que nos ha dejado Lc distingo tres apartados: **2.1.** Preparativos para la cena (vv. 7-13). **2.2.** La cena (judía) de Jesús (vv. 14-18). **2.3.** La cena de Jesús (Eucaristía) (vv. 19-20).

2.1. Preparativos para la cena (22,7-13)

[7]Llegó el día de los Ázimos, en el que se había de sacrificar el cordero de Pascua. [8]Jesús envió a Pedro y a Juan con este encargo: «Id y preparadnos la Pascua para que la comamos.» [9]Ellos le preguntaron: «¿Dónde quieres que la preparemos?» [10]Les respondió: «Cuando entréis en la ciudad, os saldrá al paso un hombre con un cántaro de agua; seguidle y veréis que entra en una casa. [11]Decid entonces al dueño: "El Maestro te pregunta: ¿Dónde está la sala donde pueda comer la Pascua con mis discípulos?". [12]Él os enseñará en el piso superior una sala grande, ya dispuesta; haced allí los preparativos.» [13]Fueron y lo encontraron tal como les había dicho y prepararon la Pascua.

Los Sinópticos narran la preparación de la cena de Jesús. Llama la atención la concisión de Mt (26,17-19) frente a Mc (14,12-16) y Lc, que abundan en detalles descriptivos.

Los tres coinciden en relacionar esta cena con el día de los Ázimos y con la Pascua; los tres recogen unas instrucciones de Jesús acerca del lugar de la cena, pero envueltas en un lenguaje casi en clave: «casa de fulano... un hombre con un cántaro…», etc. Los tres cierran el relato afirmando que los discípulos prepararon la Pascua como les había dicho el Señor. Estas coincidencias están en la base de un recuerdo primero de la cena de Jesús. Para los tres es Jesús quien de una u otra forma lleva la iniciativa de estos preparativos, pero son los discípulos quienes los hacen realidad.

Estos datos básicos sugieren que los relatos reflejan la cena del Señor como memoria suya siguiendo sus instrucciones. Mt se limita a evocar la acción litúrgica; Lc, siguiendo a Mc, intenta desentrañar el significado de algunos detalles de los preparativos.

El texto de Lc se puede desglosar en los apartados siguientes: 1. El sacrificio de la Pascua. 2. Envío de Pedro y Juan. 3. Instrucciones de Jesús.

1. El sacrificio de la Pascua

Lc precisa que el día de los Ázimos «se había de (*edei*) sacrificar [el cordero de] la Pascua». Ha tenido que modificar a Mc, que dice:

«cuando se sacrificaba el cordero pascual». Ha apuntalado la frase introduciendo el verbo *deomai*, que ya ha usado otras veces para relacionar algún evento con el designio de Dios. Aquí afirma que la fecha de la cena de Jesús es aquella en la que según el designio de Dios hay que sacrificar la Pascua. Es difícil no ver en esta expresión de Lc una pista para descubrir que la Pascua "nuestra" es la inmolación de Cristo, como el evangelista lo pudo escuchar más de una vez de su maestro Pablo: «Porque nuestra Pascua, Cristo, ha sido inmolado» (1 Co 5,17).

El día de los Ázimos equivalía, en la época de Jesús y los evangelistas, a la fiesta de Pascua. Los Ázimos duraban una semana, de ahí que Mc 14,12 y Mt 26,17 precisen que estamos en el día primero de esta semana de "los panes Ázimos", que seguía a la cena de Pascua. El texto de Mt, que en este caso concreto tiene una redacción más primitiva o más ajustada a sus conocimientos de la fiesta judía, no dice que el primer día de los Ázimos se sacrificaba la pascua, sino sólo que ese día los discípulos preguntan a Jesús dónde quiere que hagan los preparativos para comer la Pascua.

La fecha de la cena de Jesús, y si fue cena de pascua o no, es un tema insoluble si comparamos el texto de los Sinópticos con Jn 18,28. La NBJE en nota a Mt 26,17, propone esta explicación: «La Cena de Jesús que los Sinópticos colocan un día antes (del viernes), la tarde del jueves, debe en consecuencia explicarse, o bien por anticipación del rito en una parte del pueblo judío, o mejor por una anticipación buscada por el mismo Jesús».

Estas imprecisiones de los textos aconsejan superar el nivel historicista de los relatos. Jn no dice que la cena de Jesús fuera cena de Pascua, sino una cena con sus discípulos «antes de la fiesta de la Pascua» (Jn 13,1). Esta afirmación de Jn se considera una interpretación "teológica" de la cena de Jesús. ¿Por qué no pensar también que los relatos de los Sinópticos son igualmente teológicos? Es decir, que en lugar de narrar los evangelistas unos sucesos ajustados a una cronología rigurosa, están descifrando un hecho de Jesús: una cena con los discípulos en torno a la pascua judía. La cena de Jesús queda así transformada en un "signo". El relato de Lc da pistas para descubrir su significado. Tarea nuestra será descubrir en el relato de cada evangelista el matiz catequético o teológico del signo de la cena última de Jesús.

Ateniéndonos a Lc, advertimos que apunta con claridad la línea del significado de la cena de Jesús: es cena de pascua con un fuerte color de sacrificio pascual: es una celebración en el día de los Ázimos en el que «se había de sacrificar [el cordero de] la Pascua». Para Lc el sacrificio del cordero de Pascua es el de Jesús. Tal es la interpretación del signo de la cena de Jesús que expone Pablo: "nuestra pascua" es Cristo. Por tanto, esta pascua "nuestra" sustituye a la pascua judía de los Ázimos. Por eso el apóstol, antes de afirmar que nuestra pascua inmolada es Cristo, pide a los fieles de Corinto que eliminen «la vieja levadura, para ser nueva masa, pues todavía sois ázimos» (1 Co 5,7).

2. Envío de Pedro y Juan

Lc es el único que da los nombres de los dos discípulos enviados por Jesús para hacer los preparativos de la pascua. Y es el único que presenta a Jesús llevando la iniciativa de este hecho. Los dos discípulos reciben instrucciones precisas. Estos dos aparecen en relatos anteriores con cierto protagonismo, juntamente con Santiago, el hermano de Juan. ¿Tiene algún relieve especial este detalle del texto de Lc? Es difícil dar una respuesta satisfactoria. Podemos opinar que para Lc, cuando redacta su evangelio, estos dos apóstoles son los responsables de las comunidades agrupadas en torno a ellos. Y también podemos opinar que este dato era uno de los muchos conservados y narrados por los testigos oculares.

Los discípulos preguntan a Jesús por el lugar. En Lc el diálogo entre los discípulos y Jesús está mejor estructurado que en Mc y Mt, donde le preguntan de improviso. En Lc es más lógico en consonancia con el encargo recibido. Jesús dirige toda la cena, inclusive su preparación. Si nos remontamos a la vida de las comunidades primitivas, que celebraban la cena del Señor, quizás Lc quiere señalar que algunos ritos de esta cena están marcados por Jesús. Para este evangelista la cena evoca en alguno de sus ritos la presencia del Resucitado.

La pregunta de los discípulos tiene además su razón de ser. En estas fechas acudía a Jerusalén una gran multitud de peregrinos. Era difícil encontrar un lugar propicio para esta celebración. Muchos peregrinos acampaban fuera de la ciudad, en la parte norte. Dice la *Sinopsis* (II, pág. 354): «Esperar al día mismo de la fiesta para conseguir

un local donde celebrar la cena pascual era condenarse a no encontrar ninguno. Pero ¿no habría obviado Jesús esta dificultad al pedir precisamente a uno de sus allegados que le acogiese, allegado que había tomado naturalmente sus previsiones y preparado una sala para él?». Es una conjetura que aclara algunas frases de estos relatos.

3. Instrucciones de Jesús

Están enmarcadas en un relato que recuerda las instrucciones de Jesús para su entrada en la ciudad: «envió a dos de sus discípulos con este encargo... Id al pueblo... al entrar, encontraréis... Y si alguien os pregunta... Fueron los enviados y lo encontraron tal como les había dicho» (Lc 19,29-32).

Las instrucciones están redactadas con un lenguaje evasivo. Aunque ofrecen detalles concretos, parece como si Jesús buscara que alguien presente no pudiera deducir el lugar de la celebración: «os saldrá al encuentro un hombre con un cántaro de agua», una señal para identificarlo, ya que eran las mujeres las que normalmente transportaban el agua. Los discípulos tienen que seguirlo, entrar en la casa y luego, dentro de la casa, hablar con el dueño. En los comentarios surge la pregunta: ¿por qué este lenguaje críptico? ¿Para que las autoridades o el mismo Judas no conocieran dónde se reunía Jesús con sus discípulos? ¿O es un reflejo, elevado hasta la persona de Jesús, de las dificultades que tenían algunas comunidades para celebrar sus cenas del Señor? Valen todas las hipótesis, pero ninguna es convincente.

Los enviados transmiten el recado de parte de "el Maestro". Para algunos esta designación indica que el dueño de la casa era un discípulo con quien Jesús habría ya acordado el uso de la sala grande. Que la sala que les muestre esté ya dispuesta significa que está dotada de triclinios o divanes. Pero ¿qué sala era ésta? Porque los discípulos le preguntan al dueño por el *katalyma*, y éste, según las palabras que Lc pone en boca de Jesús, les «enseñará en el piso superior una sala grande» (*anagaion mega*). ¿Qué es, en una casa palestina, el *anagaion mega* y el *katalyma*? Las casas de familias pudientes disponían de una sala para acoger a familiares o huéspedes. En esta sala, a la que Lc le da el nombre de *katalyma* en 2,7, es donde no hay un lugar

adecuado para colocar al hijo de María y José recién nacido, dada la afluencia de huéspedes que habían acudido a Belén a empadronarse. El *anagaion* era una sala en la parte superior de las casas que equivalía al "granero". Lc conoce los dos vocablos y en este pasaje usa los dos. Los enviados preguntan al dueño por el "granero" y él les enseña la sala de huéspedes. ¿Tiene algún matiz esta diferencia de vocabulario? Normalmente se toman las dos palabras como sinónimos, si bien el *anagaion* va acompañado en Mc y en Lc por el adjetivo *mega* ("grande") y las traducciones lo localizan en el piso superior. Mt no habla de estas salas.

Una tradición antigua identifica esta casa con la de la familia de Juan Marcos, donde se reunía la primera comunidad de Jerusalén (Hch 17,12). Esta tradición pudo dar pie al evangelista Mc para localizar la cena de Jesús en el *katalyma* de su casa. Esta casa de Juan Marcos era el lugar de las primeras reuniones de los seguidores de Jesús para sus encuentros y celebraciones de la fracción del pan en unos momentos en que surgían acusaciones y hasta persecuciones contra los "hermanos" de parte de los judíos (ver Hch 4,23-29; 6,9-14; 12,1-3). En esta recomposición literaria de los recuerdos en torno a la cena de Jesús tendríamos una posible pista para entender el lenguaje críptico con que se envuelven las instrucciones de Jesús a los discípulos que han de preparar la Pascua. Dice B. Rigaux que en todo este relato de la cena «Lc está más cerca de la celebración eucarística de la Iglesia de su tiempo» (*Para una historia…*, pág. 222). Se imponía la precaución prudente sobre los lugares de reunión de las primeras iglesias.

2.2. La cena (judía) de Jesús (22,14-18)

14Cuando llegó la hora, se puso a la mesa con los apóstoles 15y les dijo: «Con ansia he deseado comer esta Pascua con vosotros antes de padecer; 16porque os digo que ya no volveré a comerla hasta que halle su cumplimiento en el Reino de Dios.»

17Tomó luego una copa, dio gracias y dijo: «Tomad esto y repartidlo entre vosotros; 18porque os digo que, a partir de este momento, no beberé del producto de la vid hasta que llegue el Reino de Dios.»

Estos versículos y los dos siguientes (19-20) son la parte central del relato. Lc lo ha elaborado desde la tradición recogida en 1 Corintios. Los comentarios relacionan 1 Co 11,23-25 con parte del relato de Lc y los contraponen a los relatos de Mc y Mt. Esto es señal de que en la catequesis primitiva se recordaba la cena de despedida de Jesús; pero era narrada con algunos matices distintos en función de la enseñanza pretendida por los catequistas. Esta diversidad de tradiciones dio lugar a dos celebraciones litúrgicas. Hay otra línea narrativa, reflejo de una celebración litúrgica propia, conservada en el cuarto evangelio. Los sinópticos coinciden con Pablo al encuadrar la cena de Jesús en una comida de despedida. Desde una exégesis responsable habrá que estudiar cada tradición y descubrir los motivos que ha tenido cada narrador. Pienso que es un error querer fusionar las cuatro tradiciones en un relato único.

En este comentario me limito al texto de Lc. Previamente he expuesto la tradición recogida en 1 Corintios, que nos puede ayudar a aclarar la tradición lucana. Además, siguiendo la línea exegética de la NBJE (ver nota a Lc 22,17), distingo dos cenas de Jesús, la de la celebración de la Pascua judía y la cena de despedida de Jesús, que, según Lc, transmite la institución de la Eucaristía.

En este evangelio son frecuentes las comidas de Jesús con diversas personas (5,29-32: en casa de Leví; 7,36-50: en casa de un fariseo; 9,12-17: en descampado con la gente; 10.38-42: en casa de Marta y María; 11,37-543: en casa de un fariseo; 14,1-24: en casa de un jefe de los fariseos. Los textos de 24,28-32.36-42 son relatos de resurrección). En todas ellas Jesús, comensal, es ante todo evangelizador del Reino. Para Lc las comidas de Jesús son cauces de evangelización, y descubre en ellas un simbolismo. Así, la cena última de Jesús con los apóstoles adquiere en Lc un fuerte sentido de "comer con Jesús", dadas las circunstancias en que se celebra.

Para desentrañar el simbolismo de la cena pascual de Jesús, Lc la relata enmarcada en dos *logia*, precedidos, como de costumbre, por una introducción.

1. Introducción. Presenta las circunstancias y los comensales.

Circunstancias. El tiempo viene señalado con una frase genérica: «Cuando llegó la hora». ¿Qué hora? Para algunos es el momento de iniciar la cena de Pascua. Unos años más tarde el autor del cuarto evangelio aclarará la llegada de esta hora y lo explicará así: «Jesús sabía que había llegado la hora de pasar de este mundo al Padre» (Jn 13,1). Lc, al relacionar la llegada de la hora con la cena pascual, nos da a entender que esta hora de Jesús tenía inicialmente en la catequesis primitiva un sentido más profundo que el mero dato temporal.

La *postura* de Jesús: «se puso a la mesa». La traducción no mantiene el matiz expresado por el verbo griego (*anepesen*): «se reclinó», usado por Lc en otras partes de su evangelio: 11,37; 14,10; 17,7. Los judíos, en tiempos de Jesús, tomaban esta comida pascual recostados en triclinios, como señal del regreso a la libertad.

Los *comensales* son los apóstoles, un término con un significado más amplio que el de "los Doce". El evangelista no nombra a otras personas. Pero, por otras fuentes que se conservan en la tradición de las celebraciones de las comidas de la pascua judía, sabemos que participaban en ella los familiares y otras personas, de tal forma que el grupo reunido no fuera inferior a diez personas. Al indicar Lc que en la mesa acompañan a Jesús los apóstoles, debemos interpretar que el evangelista abre la comensalía a otras personas más allá del grupo de los Doce. Las mujeres y los niños no quedaban excluidos, según las normas rabínicas de estas celebraciones pascuales.

2. Los logia

Tienen una estructura paralela. Cada uno está compuesto por una afirmación de Jesús y una explicación introducida por una frase aclaratoria: «porque os digo». Si toda la estructura del párrafo de los vv. 15-18 tiene la estructura del paralelismo, habremos de tenerlo en cuenta a la hora de explicar las palabras de Jesús.

El logion	La explicación
Con ansia he deseado comer esta Pascua con vosotros, antes de padecer;	*porque os digo* que ya no volveré a comerla hasta que halle su cumplimiento en el Reino de Dios.
Tomad esto y repartidlo entre vosotros;	*porque os digo* que, a partir de este momento, no beberé el producto de la vid hasta que llegue el Reino de Dios.

Primer logion: «Con ansia he deseado comer esta Pascua con vosotros, antes de padecer». Es una construcción calificada como "acusativo interno" (el complemento directo está tomado de la misma raíz que el verbo: lit. «con ansia he ansiado» (*epithymia epethymesa*). Expresa en grado superlativo un sentimiento de Jesús por comer esta Pascua con los apóstoles. (Ver esta misma construcción en Lc 23,46; Hch 5,28; 23,14.)

Las palabras de Jesús se refieren a comer "esta" pascua, que es la pascua judía. ¿Qué quiere decir Lc al poner estas palabras en boca de Jesús? ¿Son expresión de un deseo transido de alegría o son un deseo frustrado hasta este momento, por tanto transido de cierta pena? En la redacción de Lc el *logion* debemos entenderlo como el deseo gozoso de comer el cordero pascual con el grupo de los apóstoles. Jesús está celebrando la pascua dentro del rito judío.

Jesús desea comer esta pascua «antes de padecer» (*pro tou me pathein*). Padecer, ¿qué? Algunos comentarios interpretan este verbo como una referencia al cordero sacrificado. Es una explicación, a mi juicio, un tanto rebuscada. Acudamos al texto. Lc emplea aquí el verbo "padecer" (*paschein*) con valor absoluto, sin complemento directo. Es un uso característico de Lc que encontramos en Lc 24,46; Hch 1,3; 3,18; 9,16; 17,3. En todos estos textos, menos en Hch 9,16 que alude a los sufrimientos de Pablo, se está refiriendo a la pasión de Jesús.

La motivación del *logion*, por tanto del ansia de Jesús, es porque ya no volverá a comer la pascua «hasta que halle su cumplimiento en el Reino de Dios». Para entender esta afirmación hay que partir de que con esta cena se cierra el devenir judío de Jesús de Nazaret. Es la última la cena, el final de algo. Es la culminación de su etapa como ser humano judío. Ya no volverá a comerla según el rito judío. A esta

etapa de la vida humana de Jesús le sigue la del cumplimiento en el Reino o la comunidad de los creyentes. En una interpretación judía de la frase cabría la esperanza del rabino Akiba, que esperaba, después de su muerte, seguir celebrando la pascua en el mundo futuro. En Lc no cabe esta interpretación. Con este hecho de Jesús se cierra su etapa judía y se inicia una nueva, la del cumplimiento de estas figuras del judaísmo: «Estas cosas [de la historia del judaísmo] sucedieron para que nos sirvieran de ejemplo» (1 Co 10,6); «¡Todo esto es sombra de lo venidero; pero la realidad es el cuerpo de Cristo» (Col 2,17).

El evangelista, en dependencia de la catequesis comunitaria, demuestra el valor que la religiosidad del judaísmo, con sus ritos y celebraciones, tenía para Jesús; un valor relativo, transitorio.

Segundo logion: «Tomad esto y repartidlo entre vosotros». Lc ha antepuesto a este segundo *logion* una brevísima introducción: «Tomó luego [Jesús] una copa, dio gracias y dijo». La copa que toma Jesús es una de las tres (o cuatro) que prescribía el ritual de la pascua judía. ¿Era la primera, la segunda o la tercera? Pregunta inútil estando como estamos en un fragmento elaborado por este evangelista, no buen conocedor de los ritos judíos. «Lucas no muestra en el relato de la cena un conocimiento más exacto que Marcos de todo el proceso en su conjunto» (Schmid, *Marcos*, pág. 464).

El ritual de la cena de pascua se describe así: antes de entrar en la sala de la cena se bebía la primera copa o “copa de santificación” (*qiddush)*, acompañada de alabanzas a Yahvé; ya en la mesa, y después de que uno de los más jóvenes explicara el sentido de la celebración, sintetizando el relato del Éxodo, se tomaba la segunda copa (*hagadá* o narración); al final de la cena se servía la tercera copa “copa de bendición” (*kos shel beraká*); seguía el canto de los salmos 114-118 y se tomaba una cuarta copa de vino. Estamos, pues, dentro del marco de la pascua judía (véase Rodríguez Carmona, *La religión judía*, págs. 670-672).

El *logion* se refiere a la copa que Jesús tiene en la mano y entrega a los comensales para que se la repartan entre todos. Es un gesto extraño que no encaja en el ritual de la pascua judía, pero del que Lc deja constancia. ¿Es un rito antiguo que existía en tiempos de Jesús? ¿Es un gesto con el que Lc quiere expresar la comunión del grupo a través de la comensalía con Jesús? ¿Es sólo una valoración del simbolismo

de comunión o comunidad? Tengamos en cuenta que este autor, en la segunda parte de su obra, insiste en la comunión de los creyentes, que «tenían un solo corazón y un solo espíritu» (Hch 4,32).

La comida del pan y la copa de vino son elementos del rito judío. Jesús en este momento pone fin a estos ritos y les da su "cumplimiento", es decir, desentraña su pleno sentido. Pero será en otra situación o época, en la del Reino de Dios, que para Lc es la comunidad de los creyentes.

Son muchos los que opinan que en estos *logia* tenemos el núcleo más antiguo del relato de la última cena pascual (judía) de Jesús, y que en ellos se conservan unas palabras del mismo Jesús recordadas con toda fidelidad en la catequesis oral.

2.3. La cena de Jesús (Eucaristía) (22,19-20)

19Tomó luego pan, dio gracias, lo partió y se lo dio diciendo: "Este es mi cuerpo que se entrega por vosotros, haced esto en recuerdo mío". 20De igual modo, después decenar, tomó la copa y dijo: "Esta copa es la nueva Alianza en mi sangre, que se derrama por vosotros".

Esperaríamos que, dada la importancia de este gesto de Jesús y su repercusión en la vida de las primeras comunidades, su transmisión textual hubiera sido enteramente fiel y coincidente en las varias tradiciones, al menos en sus rasgos esenciales. No es así. Nos encontramos, ya en la tradición atestiguada por Lc, que los versículos 19b-20 («que se entrega por vosotros…, que se derrama por vosotros») faltan en el códice D y en algunas versiones latinas antiguas. A esto se añade que algunos manuscritos alteran el orden de los vv. 17-20. La versión siríaca de Curetón suprime todo el v. 20, y la Peshitto omite los vv. 17-18. El texto atestiguado por el resto de los códices mayúsculos y muchas versiones es calificado como "recensión larga"; es la que se recoge habitualmente en las ediciones litúrgicas. La transmisión atestiguada por el D, llamada "recensión breve" y que figura en antiguas versiones latinas, obedece a que quizás los traductores no entendieron la elaboración teológica del relato de Lc y suprimieron estos versículos, extrañados al encontrarse con dos copas en la cena de Jesús.

Recensión larga de 22,19-20	Recensión breve de 22,19-10
Tomó luego pan, dio gracias, lo partió y se lo dio diciendo: Este es mi cuerpo que se entrega por vosotros; haced esto en recuerdo mío. De igual modo, después de cena tomó la copa y dijo: “Esta copa es la nueva Alianza en mi sangre, que se derrama por vosotros”.	Tomó luego pan, dio gracias, lo partió y se lo dio, diciendo: “Este es mi cuerpo”.

La *Sinopsis* concluye que los vv. 19b-20 han podido ser añadidos por un copista que los tomó del texto litúrgico. Se inclina por aceptar la versión breve como la más verosímil y «la que nos diera el texto auténtico de Lc. No olvidemos, con todo, que no siempre lo verdadero es lo más verosímil; así que, a pesar de todo, dejemos a la recensión larga una cierta posibilidad de representar el texto auténtico de Lc» (II, págs. 360-361).

Dada la distribución que ha hecho Lc de estos recuerdos de la cena última de Jesús con sus apóstoles, es evidente que ha querido marcar de forma intuitiva una diferencia, si no oposición, entre la cena judía de la pascua y la de Jesús.

Esta organización del material ha dado pie a que en muchos comentarios se interprete todo el relato de la cena de Jesús (22,14-20) «como un relato litúrgico de la institución de la Eucaristía» (J. Schmid), o como el recuerdo de un rito en torno al pan y al vino de la comida pascual: «un ritual imitando lo que el Maestro hiciera en su día (que) se difundió por las diferentes comunidades cristianas tomando diversas formas» (Gómez Acebo, *Lucas*, pág. 576). Otros opinan que el relato eucarístico es anterior a la redacción del evangelio, y que luego se insertó aquí como complemento del de la última cena de pascua de Jesús.

La coincidencia del relato eucarístico entre 1 Corintios y Lc, frente a los de Mc y Mt (Jn no lo trae en este contexto), nos hace más bien pensar que existían dos tradiciones o dos recuerdos de la cena de despedida de Jesús que evolucionaron entre los grupos principales de las comunidades primitivas. Esta diferencia de transmisión de un texto tan central evidencia que no ha sido transmitido de forma unívoca ni segura.

Comentaré primero las dos tradiciones: la de Corintios y la de Lc. Es opinión común que el texto de Corintios es anterior a Lc. En la comparación de las dos tradiciones advertimos las modificaciones introducidas por Lc, que nos orientan luego para la interpretación del texto.

1. Las tradiciones en 1 Corintios y en Lc

1 Co 11,23-25	Lc 22,19-20
El Señor Jesús, la noche en que era entregado,	
tomó pan, dio gracias, lo partió y dijo:	Tomó luego pan, dio gracias, lo partió y se lo dio, diciendo:
"Éste es mi cuerpo, que se entrega por vosotros; haced esto en memoria (*anamnesis*) mía".	"Este es mi cuerpo que se entrega por vosotros, haced esto en memoria (*anamnesis*) mía.
Asimismo, tomó la copa (*poterion*) después de cenar y dijo:	De igual modo, después de cenar, tomó la copa (*poterion*) y dijo:
"Esta copa es la nueva Alianza en mi sangre.	"Esta copa es la nueva Alianza en mi sangre, que se derrama por vosotros".
Cuantas veces la bebiereis, hacedlo en memoria (*anamnesis*) mía".	

He seguido las dos traducciones en el texto griego. La NBJE no tiene en cuenta estas pequeñas diferencias.

Lc ha suprimido la introducción de Corintios (11,23) que sitúa el gesto de Jesús en «la noche en que era entregado», pues esta circunstancia era evidente en el relato de la cena. Ha suprimido también la parte final «cuantas veces...», bien porque considera que esta instrucción ya está dada en el rito del pan, bien porque Pablo quiere deducir unas enseñanzas concretas partiendo de la reiteración de los gestos de Jesús: comer y beber (1 Co 11,26-27), que van dirigidas a una comunidad que está realizando en sus vidas el proyecto de Jesús. Lc, en cambio, que tiene presente la recomendación de Jesús de repetir este gesto, no puede contemplar todavía las consecuencias prácticas para la vida de los creyentes por su participación en la comida y bebida.

Lc ha añadido «se lo dio» a los verbos descriptivos del rito del pan. Emplea el verbo *didomi*, que significa "repartir", "distribuir" a cada uno personalmente. Pablo, que no ha mencionado el reparto del pan dentro del rito, debe suplir luego esta idea de distribución y participación personal en la aplicación del gesto de Jesús: «Por tanto, quien (*hos an*) coma… Así que cada cual (*anthropos* "hombre", con valor de adjetivo indefinido)…« (1 Co 11,27-28). Y cierra el relato con una aportación propia: »que se derrama por vosotros«, que destaca el valor sacrificial de todo el rito.

El relato de Lc está construido con el mismo formato con que ha narrado la cena pascual judía, retomando dos *logia* de Jesús. Así marca, incluso en la forma narrativa, la gran distancia entre la cena pascual judía y la cena pascual de Jesús (eucaristía). Cada *logion* va precedido de una brevísima introducción, tanto en Corintios como en Lc.

2. El rito del pan (v. 19) (logion primero)

La introducción describe con cuatro verbos la acción de Jesús, dos en aoristo: "partió" (*eklasen*) y "dio" (*edoken*), y dos en participio: "tomando" (*labon*) el pan y "habiendo dado gracias" (*eucharistesas*). Los aoristos describen el gesto básico de Jesús; los participios describen unas acciones secundarias que acompañan a la acción principal o la condicionan.

Lc en el relato de los panes (9,12-17) describe el gesto de Jesús con los mismos verbos y con la misma construcción: dos en aoristo ("bendijo", "partió") precedidos de dos en participio ("tomando", "levantando los ojos"). La acción principal queda, en este episodio, completada por un imperfecto descriptivo (*edidou*) de la acción de repartir: "los iba dando". El lenguaje de Lc muestra que el reparto de los panes estaba relacionado con la Eucaristía, como desarrollará años después el cuarto evangelio. El evangelista transmite también el contenido eucarístico del episodio de los panes tal como se enseñaba en la catequesis comunitaria.

El relato eucarístico está situado a continuación de la comida pascual sin otro enlace literario que la conjunción copulativa "y". Es un detalle más que avala la inserción posterior del relato eucarístico

a continuación de la cena de Jesús para poner más de relieve la diversidad de las dos comidas: la de pascua y la de Jesús o eucarística.

La primera parte del gesto de Jesús es tomar pan, designado con el nombre común *artos*, el pan normal. Si comparamos este gesto eucarístico con el equivalente de la cena judía, comprobamos que Lc no dice que Jesús coma pan o Ázimos, sino que come "la pascua" (el cordero).

El gesto de Jesús es interpretado por el *logion*: «Esto es mi cuerpo...», frente a la fórmula ritual de la comida judía que proclamaba: «Este es el cuerpo de la Pascua». El *logion* tiene tres partes. La primera afirma que el pan que Jesús ha tomado, y que tiene en la mano, es su cuerpo (*soma*), no su carne (*sarx)*. Cuerpo es toda la persona en su manifestación sensible.

La segunda parte del *logion* desentraña un aspecto nuevo del gesto, el de la entrega sacrificial "por vosotros", que completa el significado del gesto con su valor de entrega sacrificial. Es una pista que da Lc para leer el relato de la pasión como el de su entrega por los que están en comunión con él, es decir, los discípulos.

La tercera parte es la recomendación de repetir este gesto con su significado profundo. Esta parte de *logion* es propia de Lc, que así evita que la fracción del pan se valore sólo como una comida de comunión fraterna. Quiere expresar que el rito es una memoria, una *anamnesis*. Las traducciones y los textos litúrgicos tienden a traducir esta palabra griega por "recuerdo". Pero el vocablo griego designa la evocación de alguien ausente. Por tanto, el gesto del pan, en virtud de las palabras de Jesús, evoca la presencia del Resucitado. Lc en este punto sigue también la enseñanza de Pablo: «Cada vez que comáis este pan y bebáis de este cáliz, anunciáis la muerte del Señor, hasta que venga» (1 Co 11,26).

3. El rito de la copa (v.20) (logion segundo)

Está también enmarcado con una frase introductoria breve, pero que ofrece alguna dificultad. Dice el texto de Lc: «De igual modo, después de cenar, tomó la copa...». Las dificultades surgen cuando se confunde la comida de Jesús (eucaristía) con la cena de Pascua, en la que se escanciaban, como he dicho antes, tres o cuatro copas.

¿Qué copa es la del rito eucarístico? ¿La tercera, llamada copa de las bendiciones? ¿La segunda? Es sencillamente la copa de la comida de Jesús que se nombra en 1 Corintios. La comida de Jesús que Lc describe es una comida en la que los signos de la presencia del resucitado eran el pan y la copa de vino que se compartía entre todos.

El signo de la copa está explicitado por el *logion* de Jesús, construido en paralelo con el del pan:

Logion del pan	*Logion* de la copa
a) Esto es mi cuerpo, b) que se entrega por vosotros. c) Haced esto en evocación mía.	a') Esta copa es la nueva alianza en mi sangre, b') que se derrama por vosotros c) ----------------------------

En función del paralelismo, el "cuerpo" es "la nueva alianza en mi sangre". De esta forma Lc resalta más el valor de ofrenda sacrificial del rito eucarístico. El *logion* evoca el texto de Ex 24,8: «Esta es la sangre de la alianza que Yahvé ha hecho con vosotros». Valor sacrificial remachado con la segunda parte del *logion*: «que se derrama por vosotros». La "entrega" que figura en el *logion* del pan llega, por la fuerza de la estructura paralelística, hasta el derramamiento de la sangre de Jesús.

La formulación del *logion* de la copa tiene su redacción más antigua en 1 Corintios, de donde la ha tomado Lc. Las formulaciones de Mc y Mt son posteriores y han sufrido variantes introducidas desde las celebraciones litúrgicas.

2.4. Comentarios de sobremesa (22,21-38)

A la comida de Jesús le seguían unos comentarios de sobremesa. En los sinópticos son breves y desarrollan algunos recuerdos que conservaban los testigos oculares; eran recomendaciones que les pudo hacer Jesús en estos momentos de despedida. Pero, leídos con atención, los textos evangélicos parecen recopilaciones de instrucciones, dadas en distintos momentos de la vida de Jesús y que tuvieran alguna relación con la comida de despedida.

Mc y Mt sólo plantean un tema de sobremesa: la predicción de las negaciones de Pedro. Lc, en cambio, incluye más asuntos en estas conversaciones: anuncio de la traición de Judas, discusión sobre la preeminencia en el colegio apostólico, recompensa anunciada a los que se mantienen fieles a Jesús, predicción de las negaciones de Pedro y tarea misionera de la comunidad. En el cuarto evangelio es donde están más desarrollados estos comentarios de sobremesa. Dice S. Castro en su sugerente *El evangelio de Juan* (DDB, Bilbao 2001), que Jn 13,2-38 «pretende narrar la creación de la nueva comunidad, y en el conjunto de todos sus versículos se hallan los elementos que la componen». Y concluye después de analizar en conjunto los capítulos 13-17: «Creo que desde el trasfondo del género literario de los discursos de despedida clásicos, desde el sentido de escatología, tan propio de Juan, y, teniendo en cuenta la presencia del Paráclito, se elaboran estos discursos en los que se deja entender el sentido de la persona de Jesús dentro de la nueva comunidad, una vez ya superadas las estructuras del judaísmo. Por eso Jesús no celebra la pascua judía, su cena constituye su propia cena» (págs. 289 y 295. Ver también sobre esta misma interpretación J. Mateos y J. Barreto, *El Evangelio de Juan*, Cristiandad, 1979, págs. 582-583).

La redacción del cuarto evangelio sería la última evolución catequética de la sobremesa de la cena de Jesús, iniciada sucintamente con los recuerdos recogidos por Mc y por Mt, pero ampliada y desarrollada con la incorporación del tema sobre la formación de la nueva comunidad de Jesús por nuestro evangelista.

La selección de los temas de sobremesa en Lc es artificial. Habremos de relacionar estos temas con Jn 13, pues desde esta comparación podremos comprender la intención de Lc. Son temas que afectan a la vida de la comunidad de los creyentes y, al mismo tiempo, por ser escenas prólogo al relato de la pasión, dan unas pistas para conocer mejor el sentido de la misma. Más todavía, al situar el evangelista estas instrucciones como cierre de la comida de Jesús, nos invita a descubrir la relación que guardan con la institución de la Eucaristía, tema central en esta catequesis relacionada con la despedida del Maestro.

Hay una organización de los temas de sobremesa que sugiere cierta intencionalidad del Evangelista: figuran dos infidelidades dentro

de la comunidad de los Doce: la de Judas y la de Pedro. Formando contrapunto con la traición de Judas, encontramos unas instrucciones sobre dos rasgos característicos de la comunidad: el servicio y la fidelidad al proyecto de Jesús. Como contrapunto con la negación de Pedro, leemos una instrucción sobre la tarea misionera de la comunidad en circunstancias difíciles. Quizás el evangelista, con esta sencilla distribución de su material seleccionado, indica que en la comunidad de Jesús se pueden dar fidelidades e infidelidades, e incluso abandonos y traiciones. Pero no por eso se destruye la comunidad ni se anula su acción misionera. Lc, en sus viajes misioneros con Pablo, tenía alguna experiencia de estas situaciones humanas (véase Hch 15,36-41). El tema es, pues, único: nacimiento de la comunidad tal como lo desarrolla años después el cuarto evangelio.

Divido esta sección en las partes siguientes: 2.4.1. Anuncio de la traición de Judas (vv. 21-23). 2.4.2. Dos rasgos característicos de la comunidad de Jesús: el servicio y la fidelidad (vv. 24-30). 2.4.3. Predicción de la negación de Pedro (vv. 31-34). 2.4.4. Tarea misionera de la comunidad en circunstancias difíciles. El grupo de Jesús debe entrar en acción (vv. 35-38).

2.4.1. Anuncio de la traición de Judas (22,21-23)

21«Sabed que la mano del que me entrega está aquí conmigo sobre la mesa. 22Ciertamente el Hijo del hombre se marcha, según está determinado, pero, ¡ay de aquel por quien es entregado!» 23Entonces se pusieron a discutir entre sí quién de ellos sería el que iba a hacer aquello.

Lc ha retrasado el anuncio de la traición de Judas hasta después de la institución de la Eucaristía. Para este evangelista la vida de la comunidad está centrada en la Eucaristía, o mejor la comunidad, que es su cuerpo y la nueva alianza, nace en la Eucaristía. En esta comunidad de Jesús, como una realidad en la que se incorporan seres humanos, se pueden producir defecciones o infidelidades en grado fuerte o débil.

Lc ha recogido unos ejemplos que se transmitían en la tradición oral y los enmarca en una comunidad ya constituida. Mc y Mt, al no

distinguir entre la cena pascual judía y la de Jesús, colocan el anuncio de la traición dentro de esta cena general. El cuarto evangelio precisa todavía más la explicación de Lc, y sitúa el anuncio de traición «durante la cena» de Jesús, que no es evidentemente cena pascual, sino una cena de despedida y en la que no figura el relato de la institución de la Eucaristía, pero sí la constitución de la comunidad de Jesús. Si Lc ha situado el anuncio de la traición de Judas después del relato de la Eucaristía, es evidente que intenta relacionar este anuncio con la comunidad en la que Jesús se hace presente de un modo especial, mediante los signos de la comida y de la bebida: pan y vino.

El cuarto evangelio está esperando la salida de Judas de la sala de la cena para anunciar el nacimiento de la comunidad, calificada como glorificación o presencia visible del Hijo del hombre: «Cuando salió [Judas], dijo Jesús: "Ahora ha sido glorificado el Hijo del hombre y Dios ha sido glorificado en él"» (Jn 13,31). Comenta S. Castro: «Estamos en un pasaje paralelo a 12,28. La salida de Judas presagia el comienzo de la Pasión, que para Juan es ya el comienzo de la glorificación que, a su vez, encuentra su eclosión en la resurrección» (*Evangelio de Juan*, pág. 310). Una vez más, Jn explicita la idea que subyace en el relato de Lc.

2.4.2. Dos rasgos característicos de la comunidad de Jesús: el servicio y la fidelidad (22,24-30)

**24Entre ellos hubo también un altercado sobre quién de ellos
parecía ser el mayor. 25Él les dijo: «Los reyes de las naciones las
dominan como señores absolutos y los que las oprimen se hacen
llamar bienhechores. 26Pero no actuéis así vosotros, pues el mayor
entre vosotros ha de ser como el más joven, y el que gobierna como
el que sirve. 27Porque, ¿quién es mayor, el que está a la mesa o el
que sirve? ¿No es el que está a la mesa? Pues yo estoy en medio de
vosotros como el que sirve.**

**28«Vosotros sois los que habéis perseverado conmigo en mis
pruebas; 29yo, por mi parte, dispongo un Reino para vosotros, co-
mo mi Padre lo dispuso para mí, 30para que comáis y bebáis a mi
mesa en mi Reino y os sentéis sobre tronos para juzgar a las doce
tribus de Israel.»**

En la comunidad primitiva la sobremesa de la última cena era rememorada por la presencia de un grupo que se caracteriza por el servicio dentro de la comunidad y la fidelidad a la persona de Jesús. El evangelista une estas dos notas de la comunidad con la cena eucarística. Una intención de Lc en estas conversaciones es «mostrar cómo la vida de la Iglesia se desenvolverá, después de la partida de Jesús, en torno a la mesa eucarística» (*Sinopsis* II, pág. 363).

La impronta lucana de esta breve sección es evidente si atendemos al empleo de un vocabulario casi exclusivo de Lc y la comparación con otras frases de este mismo evangelista. Los términos "altercado" (*filoneikia*), "el que gobierna" (*ho hegoumenos*), "tentación" (*peirasmos*), "el más joven" (*neoteros*) y los verbos "permanecer" (*diameno*) y "disponer" (*diatethemai*) son frecuentes en Lc, y algunos de ellos describen grupos concretos dentro de la comunidad con funciones específicas. Basta con que comparemos el v. 24 con 9,46 y el v. 27 con 12,37b:

22,24: Entre ellos hubo también un altercado (*filoneikia*) sobre quién de ellos parecía ser el mayor.	9,46: Se suscitó una discusión (*dialogismos*) entre los discípulos sobre quién de ellos sería el mayor.
22,27: Porque ¿quién es mayor, el que está a la mesa o el que sirve? ¿No es el que está a la mesa? Pues yo estoy en medio de vosotros como el que sirve.	12,37b: Os aseguro que se ceñirá, los hará ponerse a la mesa e irá sirviéndolos uno tras otro.

La unión de los vv. 28-30 con 24-27 nos parece artificial. Lc ha yuxtapuesto estos dos fragmentos. Las traducciones los suelen separar. Pienso que Lc los une, aunque sea por una mera yuxtaposición, con la enseñanza central de Jesús en la sobremesa sobre el servicio y la fidelidad. En los caps. 13-15 Jn deja constancia de una evolución madura de la unión de estos dos temas centrales de la sobremesa: el servicio de la comunidad (13,4-15) y la fidelidad a la persona de Jesús (15,27).

Para redactar esta sección, Lc ha retomado algunas palabras de Jesús que exponían estas instrucciones. Para que resalte más esta enseñanza, le contrapone dos claroscuros: uno de egoísmo («quién es el mayor») y otro de infidelidad (anuncio de la negación de Pedro).

1. Sobre el servicio en la comunidad

El centro de esta instrucción es un *logion* que encontramos también en Mc 10,42-45 y Mt 20,25-28. Lc le ha dado un contexto más adecuado mediante una introducción que lo sitúa en las conversaciones de sobremesa. Mc y Mt lo encajan en la escena de la petición de Santiago y Juan por ocupar los primeros puestos en el Reino. El *logion* tiene su fuente en el documento Q. Lc lo ha reelaborado a partir de la formulación que tenía en la comunidad primera. Ha introducido además unos cambios para que fuera más evidente la aplicación al tema sobre el servicio en la comunidad.

La *introducción* enmarca el *logion* en un altercado (*filoneikia*). Esta palabra griega, usada solamente aquí por Lc, describe en el griego clásico un altercado prolongado en el tiempo, que ha surgido entre los comensales de la cena. No marca el texto de Lc que el altercado tuviera más importancia que la discusión (*dialogismos*) de la petición de los hermanos Zebedeo (Mc 10,42-44; Mt 20,25-27). Pero al emplear Lc un término distinto al de la tradición, pensamos que insinúa alguna diferencia. Este altercado es considerado por Lc como algo prolongado en el tiempo. ¿En qué tiempo? Notemos que Lc omite el episodio de los dos hermanos. Quizás con estas pequeñas modificaciones en el léxico el evangelista quiere reflejar los posibles altercados en la comunidad primitiva sobre los puestos de orden, de preferencia y los servicios. Además, al situar este altercado en la cena eucarística, sale al paso de algunos altercados «con ocasión de cenas fraternales y las celebraciones comunitarias» (*Sinopsis* II, págs. 362-363). Lc deja ver con claridad una de las enseñanzas básicas de Jesús impartidas en su cena de despedida y que deben ser recordadas "al evocar su presencia" (Ver Hch 6,1-4; 1 Co 11,17-22).

¿Qué motivos pudo haber para que surgieran estos altercados en las comunidades? Es difícil dar una respuesta. Nos faltan datos. Quizás unas frases de Pablo nos pueden ayudar. Estos altercados, discordias o discusiones no encajan en la comunión de la mesa. Dice Pablo: «Los de Cloe me han informado de que existen discordias (*erides*) entre vosotros. Me refiero a que cada uno de vosotros anda diciendo: "Yo soy de Pablo", "Yo de Apolo", "Yo de Cefas", "Yo de Cristo"» (1 Co 1,11-12).

El *logion*. Lc ha introducido algunos cambios en el texto de Mc. Comparamos el texto de Lc con el de Mc:

Mc 10,42	Lc 22,25
Sabéis que:	------
los que son tenidos como jefes de las naciones	los reyes de las naciones
las dominan como señores absolutos,	las dominan como señores absolutos,
a) y sus grandes	a') y los que las oprimen
b) las oprimen con su poder.	b') se hacen llamar bienhechores.

Advertimos la reelaboración de Lc en la estructura que ha dado al *logion*. En lugar de "jefes de las naciones" emplea "reyes de las naciones", más en consonancia con su cultura helénica. Además modifica la segunda parte del *logion* de Mc con una variante redaccional que explicita mejor la opresión de los grandes. Para Lc una muestra de la opresión de los grandes es que se hagan llamar bienhechores (*evergetai*). Este título se aplica en la cultura helénica a los dioses y héroes a los que se relacionaba con el culto en agradecimiento por los beneficios otorgados a los humanos. Lc ha dado a este título honorífico un matiz irónico: a cambio de la opresión que los hombres reciben de sus opresores les deben invocar como benefactores.

El *logion* tiene una segunda parte marcada por una fuerte oposición: «Pero no actuéis así vosotros». Y a continuación el evangelista traza los rasgos de la conducta de los que están participando en la cena de Jesús. Por lo que dice a continuación se está refiriendo a personas responsables del grupo que come con Jesús. Nombra expresamente dos categorías: «el mayor» y «el que gobierna». Estas dos categorías sufren un cambio de estatus: el mayor debe ser como el más joven y el que gobierna como el que sirve. Cuando Lc redacta el evangelio, estas dos categorías describen unas personas que desempeñan algún oficio en la comunidad. Si insiste en estas directrices es porque están surgiendo altercados sobre primacías y servicios. Y el que las sitúe en la sobremesa de la cena de Jesús es un indicio de que estos altercados dañan las reuniones para la fracción del pan.

El *logion* se cierra con la presentación de la persona de Jesús como la verdadera pauta de conducta de los creyentes. Parte de una realidad concreta y de una pregunta de Jesús que lleva a la reflexión. Están a la mesa y Jesús en medio del grupo «como el que sirve». La frase evoca necesariamente la cena de Jn 13,12-15. Cuesta aceptar que haya aquí una referencia al lavatorio de Jn, dado que este evangelista no lo narra. Pero el que Lc no lo narre en su escrito no excluye que esté recordando aquí una tradición de la catequesis oral y quiera así fijar la enseñanza de Jesús sobre el servicio.

De todos modos, y visto el *logion* en su conjunto y enmarcado en la sobremesa de la cena, se aprecia en él una exposición de los rasgos básicos de la sociedad de Jesús, el Reino de Dios, frente a la sociedad civil de su tiempo. El texto contrapone la escala de valores de las dos sociedades.

En la sociedad civil están los gobernantes con poder, sentados a la mesa y esperando ser servidos; y además exigiendo que se les honre como benefactores. En la sociedad de Jesús el que se considera mayor debe ser como el que está dispuesto a servir a los comensales, que son los "*neoteroi*", los más jóvenes e incluso los esclavos que tienen su puesto en la sociedad de Jesús como hermanos. La reflexión final (vv. 27-28), mediante la doble pregunta de Jesús y su respuesta, fija las distancias entre las dos sociedades.

La frase da una pista para leer provechosamente el relato de la pasión: en él se presenta un Jesús al servicio de todos los suyos, hasta las últimas consecuencias.

2. Sobre la fidelidad en la comunidad

Estos versículos (28-30) no empalman sintácticamente con el tema anterior. En una primera lectura parece más bien una recopilación de palabras de Jesús encajadas en la sobremesa artificialmente. Hay quien opina que estos versículos formaron, en su estadio primitivo, un *logion* independiente que recibió en la catequesis primitiva un contexto adecuado y que luego Lc reelaboró para adjuntarlo a las instrucciones de sobremesa.

Está claro que estos versículos, tal como nos han llegado, tienen la impronta de Lc, apreciada en los vocablos "permanecer" (*diamenein*), "tentación" (*peirasmos*), "disponer" (*diatithemai*).

También parece estar claro que Lc o la comunidad recogió y reunió aquí algunos *logia* de Jesús, que figuraban en instrucciones comunitarias, aunque en contextos distintos. De modo especial constatamos una reelaboración lucana del *logion* de Lc 22,29-30 y que figura en Mt 19,28. Luego compararemos los textos de Lc y Mt. Antes veamos qué estructura ha dado nuestro evangelista a esta pequeña pieza de sobremesa sobre la fidelidad en la comunidad.

2.1. Estructura de estos versículos

Empieza el evangelista subrayando con cierta fuerza la afirmación de fidelidad del grupo a la persona de Jesús («Vosotros sois...») y la oferta de Jesús como respuesta a esta fidelidad («Yo, por mi parte...»). El evangelista hace que sea el mismo Jesús quien avale la fidelidad del grupo y quien describa su oferta.

Al no presentar ningún enlace literario entre estos versículos con los anteriores, debemos deducir que el "vosotros" son los mismos que han promovido el altercado sobre la primacía. Y si es así, la frase «habéis permanecido conmigo en mis pruebas» marca la oposición entre estos "vosotros" y Judas, cuya traición acaba de anunciar.

Estas frases, en la redacción de Lc, están dirigidas a la comunidad de Jesús, a sus comensales. Por tanto, estos altercados y discusiones no se oponen a la fidelidad ni a la permanencia con Jesús. Sólo se oponen a la traición. Y aquí es donde advertimos una sutil relación buscada por Lc entre estos versículos y Lc 18,28-30. La fidelidad a Jesús les ha exigido diversas renuncias que han sido recompensadas con el "mucho más" de aquello a lo que han renunciado. Ahora está claro que el "mucho más" es sentarse a la mesa de Jesús.

2.2. El logion de Jesús

Los comentarios y ediciones del texto suelen establecer un paralelo de Lc 22,30 con Mt 19,28. La redacción de Lc desborda la de Mt. Lc no ha tenido en cuenta a Mt, sino que ha echado mano de un *logion* independiente. Pero, dado que las ediciones bíblicas y algunos comentarios consideran que son dos textos paralelos, bueno será que los comparemos.

Mt 19,28	Lc 22,28-31
Os aseguro que vosotros, que me habéis seguido, en la regeneración, cuando el Hijo del hombre se siente en su trono de gloria, os sentaréis también vosotros en doce tronos para juzgar a las doce tribus de Israel.	Vosotros sois los que habéis perseverado conmigo en mis pruebas; yo, por mi parte, dispongo un Reino para vosotros como mi Padre lo dispuso para mí, para que comáis y bebáis a mi mesa en mi Reino y os sentéis sobre tronos para juzgar a las doce tribus de Israel.

Son evidentes los cambios introducidos por Lc en el texto base.

La nueva situación, llamada en Mt “regeneración” (*paliggenesia*), en Lc recibe el nombre de “Reino de Dios”, que designa en este evangelista la nueva época inaugurada por la resurrección de Jesús; es la comunidad de los creyentes o, como dice el libro de los Hechos, «la restauración universal» (*apokatastaseos panton*). Dice Pablo: «Incluso la creación espera ansiosa y desea vivamente el momento en que se revele nuestra condición de hijos de Dios» (Rm 8,19; véase 1 Co 15,24-25).

Los asientos que ocupan los fieles seguidores de Jesús son, según Mt, «doce tronos»; Lc suprime el número doce. Esta postura de los seguidores de Jesús se explica porque van a juzgar, es decir, a gobernar a las tribus de Israel. Juzgar o gobernar tiene el significado bíblico de potenciar el proyecto de Dios (véase Jc 2,16; Rt 1,1; Os 7,7; Am 2,3; Sb 3,8), proyecto que ahora es el proclamado por Jesús y que se está realizando históricamente en la comunidad de Jesús, el nuevo Israel, del que el antiguo no queda excluido, pues, según Pablo (Rm 11,11-15), forma o formará parte del nuevo pueblo de Dios o el nuevo Israel.

Conviene destacar un cambio importante introducido por Lc. La oferta que hace Jesús a los que se mantienen fieles a su persona está redactada con los verbos en presente: «yo dispongo... para que comáis y bebáis... os sentéis»; en cambio en Mt los verbos están en futuro: «os sentaréis para juzgar...». Lc no anuncia algo futuro, sino una realidad presente que los creyentes están viviendo.

La principal aportación de Lc es la oferta de comer y beber a la mesa de Jesús. En una conversación de sobremesa la imagen sugiere que la recompensa a la fidelidad es estar siempre a su mesa. Es la

imagen presente en la catequesis comunitaria y que encontramos en Ap 3,20 con unas palabras que el Testigo fiel y veraz dirige a la comunidad de Laodicea: «Estoy a la puerta y voy a llamar, y, si alguno oye mi voz y me abre, entraré en su casa y cenaremos juntos los dos». Como observa la NBJE, el texto es una alusión litúrgica. La celebración comunitaria de la fracción del pan es "comer" con Jesús. Pablo lo afirma claramente en 1 Co 11,26.

2.4.3. Predicción de la negación de Pedro, uno de los Doce (22,31-34)

**31«¡Simón, Simón! Sábete que Satanás ha solicitado el poder
cribaros como trigo; 32pero yo he rogado por ti, para que tu fe no
desfallezca. Y tú, cuando hayas vuelto, confirma a tus hermanos.»
33Él replicó: «Señor, estoy dispuesto a ir contigo hasta la cárcel y la
muerte.» 34Pero Jesús contestó: «Te digo, Pedro, que hoy mismo, antes de que cante el gallo, habrás negado tres veces que me conoces.»**

En la catequesis oral se consideraba la posibilidad de que algunos miembros de la comunidad desfallecieran en su decisión del seguimiento fiel del proyecto de Jesús ante circunstancias difíciles. El tema de la perseverancia fiel había estado presente en las conversaciones de sobremesa de la cena de Jesús. La evocación de los gestos de Jesús mediante los signos del pan y del vino marcaba la perseverancia y fidelidad dentro del grupo («cuantas veces hagáis esto...»). Jesús, con estos gestos, les abre a sus comensales el futuro de la realización del Reino. Hay momentos duros en que esta fidelidad a Jesús será difícil. La pertenencia al grupo no libera de posibles infidelidades.

Acontecimientos que se avecinan para Jesús y sus seguidores: el encarcelamiento, el proceso y la condena a muerte del Maestro son el paradigma de lo que les espera a ellos. El libro de los Hechos recuerda los encarcelamientos, procesos y muertes que sufren algunos miembros de la comunidad. Para reflexionar y comprender estas circunstancias, recuerdan algunos hechos y palabras de Jesús que iluminan los temas de la perseverancia y la fidelidad.

En la comunidad se recordaba un caso de traición al Maestro y otro de negaciones, por miedo o debilidad. Quizás los recuerdos de Judas y de Pedro sirvieron a los catequistas para componer el cuadro

sobre la fidelidad en el seguimiento de Jesús. Nos limitamos ahora al recuerdo del anuncio de las negaciones de Pedro.

1. El texto de Lc: peculiaridades

El episodio está recogido por los cuatro evangelistas. Pero Lc, en la primera parte, se separa abiertamente de su fuente y sigue otra tradición oral que recoge también el cuarto evangelio.

Mc y Mt sitúan el anuncio de las negaciones de Pedro dentro del relato de la pasión, cuando ya va Jesús camino de Getsemaní. Lc y Jn lo sitúan en la cena de Jesús. En los dos primeros el anuncio de las negaciones de Pedro enlaza con el anuncio de la dispersión del grupo; en Lc y Jn no hay ninguna referencia a la desbandada del grupo. Tanto en Lc como en Jn el anuncio de las negaciones enlaza con la enseñanza sobre la fidelidad a Jesús.

Otra diferencia entre estas dos tradiciones es que las palabras de Pedro las sitúan Mc y Mt después del anuncio de Jesús; Lc y Jn las colocan antes. En Mc y Mt todo el grupo protesta y reafirma su fidelidad al Maestro. En Lc y en Jn ni siquiera se alude a esta actitud de los comensales.

El texto común de los cuatro evangelistas, como anota la *Sinopsis*, tiene una estructura gramatical diferente en cada grupo: «La que es oración subordinada en Mt/Mc ("antes de que el gallo cante") es oración principal en Lc/Jn ("no cantará el gallo"), y la que es oración principal en Mt/Mc ("tres veces me negarás") es oración subordinada en Lc/Jn ("hasta que niegues...")» (II, pág. 364).

Hay que añadir respecto de Lc que los vv. 31-32 son propios de este evangelista o tomados de una fuente desconocida para nosotros. Además, la perícopa no tiene unidad literaria, como muestra el uso del nombre de Pedro en la segunda parte y de Simón en la primera, y las diferencias de acento entre los vv. 31-32 y 33-34.

Estas peculiaridades evidencian que existían dos tradiciones distintas del mismo hecho. Incluso dan pie para que algunos estudiosos nieguen la historicidad del mismo, a pesar de estar atestiguado por los cuatro evangelistas.

Ciertamente la composición de Lc tiene una intencionalidad teológica: aclarar ideas sobre la fidelidad a Jesús en la comunidad y que

ésta no se quiebra definitivamente por unas infidelidades o negaciones motivadas por miedos. En la comunidad siempre existe la posibilidad del regreso (la vuelta) y la reincorporación a la vida comunitaria.

2. Estructura del texto de Lc

Tiene dos partes: a) vv. 31-32 y b) vv. 33-34. La primera recoge el anuncio de Jesús de la negación de Pedro y la ayuda que le promete. La segunda conserva la protesta de fidelidad del apóstol y la respuesta de Jesús.

2.1. Anuncio de la negación de Pedro (vv. 31-32). Se inicia con una llamada de atención mediante la repetición del nombre que, además de insistencia, expresa una reprensión cariñosa. Lc emplea este recurso literario para remarcar los sentimientos de Jesús respecto de situaciones, personas o personificaciones queridas: «¡Maestro, Maestro, nos hundimos!» (8,24); «¡Marta, Marta! Te preocupas...» (10,42); «Jerusalén, Jerusalén... ¡Cuántas veces...!» (13,34).

A continuación el texto señala al verdadero instigador del comportamiento que Jesús anuncia a Pedro. Es Satanás. Para Lc es el verdadero opositor de Jesús, que intenta llevar adelante su oposición mediante personas interpuestas. En la comunidad de Juan se interpreta también así la traición de Judas (Jn 13,27). Lo mismo ahora con la infidelidad de Pedro. En el relato de las tentaciones la personificación del opositor recibe el nombre de "diablo", el tentador. Aquí, en el relato de la pasión, Lc le da el nombre de Satanás. Es opinión común que el diablo de las tentaciones es el Satanás de la pasión que ha regresado aprovechando su oportunidad. En 1 Co 5,5; Ap 12,9 y en las notas de la NBJE se usan estos dos nombres como sinónimos para designar la misma personificación. (Sobre la presencia de Satán y su papel de provocador contra Yahvé, ver V. Morla, *Job* I, págs. 46-52.)

Pudiera ser que la figura de Satanás como personificación de cuanto se opone al proyecto de Jesús estuviera presente en la enseñanza de la catequesis. A la configuración de esta personificación habría contribuido el prólogo del libro de Job (1,6). Pero hay textos en el NT que avalan el empleo de este personaje ficticio para atenuar la responsabilidad de algunas personas que son infieles a la persona

de Jesús. En 1 Co 5,5 dice Pablo: «sea entregado ese individuo [de la comunidad] a Satanás para dar muerte a su sensualidad, a fin de que el espíritu se salve en el Día del Señor». Y comenta la nota de la NBJE: «A veces (el culpable) era entregado (aquí y en 1 Tm 1,20) a Satanás y privado del apoyo de la iglesia de los santos y expuesto en consecuencia al poder que Dios permite a su Adversario».

Este ser es la personificación no sólo de cuanto se enfrenta al proyecto de Jesús, sino también del que provoca situaciones personales o históricas que dañan o ponen en peligro la fidelidad a Jesús. Este Satanás, como el del prólogo de Job, solicita someter a un ser humano a unas pruebas de fidelidad. En Job las pruebas afectan a su familia, a sus bienes y a su propia persona. Aquí la prueba solicitada está descrita con una metáfora agrícola: «cribaros como trigo».

Notemos el plural "cribaros", aun cuando Jesús se está dirigiendo a Simón. Señal de que Lc no contempla a Simón como individuo, sino como representante de los que están cenando con Jesús y de todos los creyentes que pueden ser cribados como trigo.

La metáfora es polivalente. Cribar el trigo es separar el grano de la paja y así eliminar lo que es inútil; o es sacudir el trigo con fuerza (*simiasai*). Los miembros de la comunidad deben ser grano productivo y no paja inútil: pero también pueden ser zarandeados en su fidelidad, como en una criba por persecuciones y otras dificultades. Amós emplea esta metáfora para anunciar la deportación de los hijos de Israel: «Pues voy a dar la orden de zarandear a la casa de Israel entre todas las naciones, como se zarandea con la criba, sin que ni un grano caiga en tierra» (Am 9,9).

2.2. La ayuda de Jesús (vv. 33-34). Es un ruego de Jesús, que no suplica al Padre para que Pedro se vea liberado de estas dificultades o tentaciones. La oferta de la ayuda de Jesús supone un compromiso personal que el evangelista explicita con una frase que se presta a varias interpretaciones: «y tú, cuando hayas vuelto, confirma a tus hermanos». ¿Qué quiere expresar Lc con el participio *epistrepsas* («hayas vuelto»)? El verbo *epistrefo* significa "volver", "regresar"; con sentido metafórico, "convertirse". Lc emplea este verbo en los Hechos tanto en régimen absoluto como acompañado de una preposición (Hch 3,19; 9,35.40; 11,21; 14,15; 15,19; 16,18.20; 26,18; 28,27). En su significado radical expresa un regreso, una vuelta, incluso una

conversión. Al no especificar Lc de dónde o adónde se vuelve, la frase queda abierta a varias interpretaciones.

Dado el contexto, podíamos interpretar que Jesús le dice a Pedro: "una vez superada la situación de infidelidad". Creo, sin embargo, que las palabras en la redacción de Lc, si bien pudieron anunciar a Pedro durante la cena algo futuro, hay que entenderlas como una enseñanza de presente en orden a los hermanos. En la comunidad de Jesús existe la conversión. La infidelidad a Jesús no es, según la enseñanza evangélica, ni definitiva ni para siempre.

La "vuelta" de Pedro supone un compromiso para el apóstol: "confirmar a los hermanos". Si pudiéramos aislar nuestra mente y prescindir por unos momentos de las enseñanzas de la Iglesia, en particular de la latina, sobre el primado de autoridad de Pedro y sus sucesores, la explicación de este mensaje de Jesús nos resultaría más fácil de entender y por tanto más clara: "Cuando hayas regresado de tu situación de infidelidad, ayuda a los hermanos a reafirmar su fidelidad a la persona de Jesús".

Lc además indica que la defección de un componente cualificado de la comunidad tiene un valor positivo de ejemplaridad y de ayuda a todos. En la comunidad de Jesús existe la posibilidad de conversión, porque nadie es totalmente fiel al Maestro. Sólo Jesús es el «testigo fiel y veraz» (Ap 3,14).

Pero, dado que la explicación de estas palabras de Jesús a Pedro han fundamentado algunas derivaciones sobre el primado de Pedro, reproduzco unas opiniones que tienen en cuenta esta derivación al primado:

«Las palabras aquí pronunciadas por Jesús no van más allá de la situación inmediata de la pasión y del círculo de los doce. Pero, relacionando con ellas el pasaje de Mt 16,17-19 y reconociendo que en él se le promete a Pedro una dignidad válida no sólo para su persona y para su tiempo, hay que reconocer entonces también que la misión de apoyar en la fe a los "hermanos" se extiende también a todos aquellos en los que Pedro se perpetúa como cabeza de la Iglesia» (Schmid, pág. 477). Una pregunta sobre esta derivación: ¿es lícito explicar a Lc desde una interpretación de Mt?

«Esta sentencia confiere a Pedro, en relación con los demás apóstoles, una función directiva en la fe. Su primado dentro mismo del

colegio apostólico se afirma aquí con mayor claridad que en Mt 16,17-19, donde podía ser considerado simplemente como el portavoz y expresamente de los Doce» (NBJE, nota a Lc 22,32).

Meier, más prudente, e interpretando la "vuelta" como arrepentimiento o conversión, dice: «Tras recobrarse de su caída o fallo, Pedro ejercerá su liderazgo de servicio confortando a sus hermanos. El cambio del "vosotros"... a "tus hermanos" podría indicar que Pedro recibe el encargo de confortar (*sterison*, un imperativo) a un circulo más amplio que los Doce» (*Un judío marginal* III, pág. 259).

2.4.4. Tarea misionera de la comunidad en circunstancias difíciles. El grupo de Jesús debe entrar en acción (22, 35-38)

35Les dijo también: «Cuando os envié sin bolsa, sin alforja y sin sandalias, ¿os faltó algo?» Ellos contestaron: «Nada.» 36Y añadió: «Pues ahora, el que tenga bolsa que la tome, también alforja; y el que no tenga, que venda su manto y se compre una espada. 37Porque os digo que es necesario que se cumpla en mí eso que está escrito: Ha sido contado entre los malhechores. Porque lo que se refiere a mí toca a su fin.» 38Ellos dijeron: «Señor, aquí hay dos espadas.» Respondió él: «Basta.»

Lc ha elaborado la conclusión de la sobremesa de la cena poniendo en boca de Jesús unas advertencias sin un orden lógico interno aparente. La falta de lógica literaria la advertimos en la desconexión entre los vv. 36 y 37 mediante la partícula "porque" (*gar*), que no explica lo dicho en el v. 36. Es una partícula de mera transición.

Estas frases tienen más bien la apariencia de unos desahogos de Jesús al despedirse de sus discípulos y empujarles al mismo tiempo para que emprendan la nueva etapa evangelizadora que seguirá a su muerte. En una palabra, para que le sustituyan en la realización de su proyecto: "Ahora empieza vuestra tarea; mi muerte no es el final, sino una prolongación de mi vida". Quizás ha sido el evangelista Juan quien lo ha pretendido reflejar en la frase: «El mundo ha de saber que amo al Padre y que obro según el Padre me ha ordenado. Levantaos. Vámonos de aquí» (Jn 14,31).

¿Cómo ha elaborado Lc este cierre de la sobremesa? Ha seleccionado dos *logia* que probablemente figuraban en el documento Q. Con ellos ha intentado exponer las últimas consignas de Jesús en la cena para marcar a los discípulos la tarea evangelizadora. La distribución es la siguiente: 1. Brevísima introducción a toda la sección (v. 35a). 2. *Logion* primero: la nueva situación de los discípulos (vv. 35b-36). 3. *Logion* segundo: el proyecto del Padre debe continuar (vv. 37-38). 4. Conclusión (v. 38).

Lc, como acostumbra, enmarca cada *logion* con una introducción que orienta para comprenderlo adecuadamente.

1. Brevísima introducción a toda la sección

Es propia de Lc. Es una fórmula de transición frecuente en este evangelista sin mayor relevancia (5,36; 6,39; etc.); un encaje literario que empalma una instrucción con la anterior (ver Lc 10,1).

2. Logion primero: la nueva situación de los discípulos

Lc antepone al *logion* una pregunta de Jesús: «Cuando os envié... os faltó algo?». Se trata, por tanto, de un envío o misión evangelizadora. El *logion* hay que interpretarlo dentro de este contexto de misión. Y esto nos lleva a compararlo con la misión de los setenta y dos discípulos (10,1-12) y no con la de los Doce (9,1-6). Pudiera extrañarnos que Lc haga referencia a la misión de los setenta y dos y no a la de los Doce. «Mientras que Mt ha combinado estas dos versiones en un solo discurso, 10,7-16, Lc las ha mantenido por separado en dos discursos dirigidos uno a los Doce, cifra de Israel, y otro a los setenta y dos (o setenta) discípulos, cifra tradicional de las naciones paganas» (NBJE, nota a Lc 10).

Pienso que en esta instrucción de sobremesa Lc tiene presentes no a los Doce, sino a los discípulos, a los mismos que en 10,1-2 no reciben un título especial, sino simplemente el de discípulos que propagan el proyecto de Jesús (véase comentario). En el envío aludido los misioneros no llevaban bolsa, ni alforja, ni sandalias. No echaron nada en falta. Las gentes les proveían de todo lo necesario. El evangelista corrobora esta carencia de equipaje con unas palabras de

Jesús. Para nosotros la misión de los setenta y dos es un dato que se guardaba en la memoria de la comunidad de las expediciones misioneras de la primera época. Entonces no les faltó nada.

Pero ahora (*alla nyn*): una adversativa y un adverbio que marcan un cambio de situación. Este cambio indica no sólo nuevas circunstancias que afectarán a los misioneros, sino un cambio más profundo, un cambio de época, marcado por la contraposición entre «cuando os envié desprovistos de» (*hote apesteila hymas ater*) y «ahora, el que tenga» (*nyn ho echon*). La evangelización ha sufrido un fuerte cambio y los misioneros deben ir provistos de un equipaje, elemental, pero equipaje.

El *logion* señala el equipaje del discípulo, compuesto por las prendas del itinerante y que en la primera época habían dejado en casa. Lc nombra sólo lo que los caminantes llevaban; así contrapone las dos etapas de evangelización. En esta segunda deben llevar la bolsa y la alforja; no habla de las sandalias. Es un equipaje reducido a lo esencial, pero suficiente para contraponer las dos etapas evangelizadoras.

Hay una novedad: la presencia de una espada en el equipaje del evangelizador en esta segunda etapa. Incluso el *logion* aconseja que, si uno carece de espada, que venda su manto y la compre, como si quisiera recalcar que la espada es imprescindible en el equipaje del misionero. Esta presencia de la espada ha recibido múltiples interpretaciones. Son muchos los que ven en esta expresión una metáfora de la palabra de Dios apoyada en el texto de Ef 6,17, que habla de «la espada del Espíritu es la palabra de Dios», y en Ap 1,16: «de su boca salía una espada aguda de dos filos». Los misioneros tienen la palabra de Dios como única arma defensiva en un mundo hostil. Otros interpretan la recomendación del *logion* en sentido literal, apoyados en algunas frases que este mismo evangelista pone en boca de Jesús: 12,51 y 19,27. No falta quien ve en la compra de la espada una «expresión de tono irónico» (Schmid), o una protección en un mundo hostil (nota de la NBJE a 22,36).

Es verdad que la presencia de la espada en el equipaje del discípulo está en contradicción con el mensaje de Jesús (ver Lc 22,49-50). Pero quizás este detalle no lo tendríamos que valorar desde la enseñanza de Jesús, sino desde la experiencia del evangelista, misionero

itinerante, quien sencillamente está describiendo el equipaje real y habitual de los viajeros de la época. Lc describe al discípulo en camino de misión, introduciendo algunos detalles nuevos en su equipaje, porque ya no describe el de los setenta y dos misioneros de la primera época, sino el de los de la segunda.

3. Logion segundo: el proyecto del Padre debe continuar

Tiene también una breve *introducción*: «Porque os digo que es necesario que se cumpla en mí eso que está escrito». Lc emplea dos expresiones muy suyas para resaltar la importancia del *logion*. La primera: «porque os digo» (*lego gar hymin*), con la que acostumbra introducir las palabras que pone en boca de Jesús, indicando así que él las ha recogido de la catequesis comunitaria. La segunda: «es necesario» (*dei*), verbo que ya hemos encontrado en otros textos para relacionar unos hechos o unas palabras con el proyecto del Padre.

El *logion* lo hemos de leer como una afirmación veraz y convincente de Jesús de que lo que dice es parte del proyecto del Padre y no un hecho aislado en la historia.

Dos precisiones más completan la línea interpretativa del *logion*: «lo que está escrito» y «que se cumpla en mí». El contenido del *logion* debe llegar a su plena realización, o mejor realizarse en la historia y «en mí» (*en emoi*), en la misma persona de Jesús. El *logion* puede referirse a otra persona, pero será sólo en figura; la realidad plena es la persona de Jesús.

Lc inserta el *logion* («Ha sido contado entre los malhechores. Porque lo que se refiere a mí toca a su fin») en la instrucción final de la sobremesa sobre la misión de los discípulos. Las palabras de Jesús marcan el arranque de esta actividad misionera. Jn explicita más esta consigna: «Levantaos. Vámonos de aquí» (Jn 14,31). El *logion* lo tenemos que leer en esta perspectiva.

En él hay dos afirmaciones marcadas por la disposición literaria:

> Ha sido contado entre los malhechores.
> Porque lo que se refiere a mí toca a su fin.

Se exponen así dos realidades a partir de las cuales se inicia la misión de los discípulos.

La primera afirmación constata una dura realidad: Jesús ha sido "clasificado" (*eulogisthe*) como un malhechor; por eso ha sido juzgado, condenado y ejecutado. La frase está tomada de Isaías 53,12; es una parte de un verso del poema del Siervo de Yahvé, poema que prestó ayudas para exponer en la catequesis comunitaria la pasión y muerte de Jesús. Este verso, traído aquí por Lc, no figura en el relato de la pasión, aunque hubiera encajado muy bien en el momento de la crucifixión de Jesús entre dos ladrones (Mc 15,27). El evangelista no debió ver ninguna relación entre el texto del *logion* y los dos malhechores de la crucifixión, a pesar de que él también narra la escena (23,33), pero empleando un vocabulario distinto (*kakourgoi* en vez del *anomoi*) para calificar a los compañeros de Jesús en la cruz.

Lc no alude a la escena de la crucifixión, sino a todo el proceso que se irá repitiendo en algunos de los discípulos. El punto de arranque de la misión es la ausencia física de Jesús de Nazaret.

La segunda afirmación forma paralelo de ideas con la primera. La conjunción *kai* con que Lc inicia esta afirmación podría explicitarse con la glosa: "He sido juzgado, condenado y muerto como un malhechor; *y con esto* mi vida llega al final". Así entendido, el *logion* señala el punto de arranque de la actividad misionera de los discípulos. Es un verdadero broche de la cena última de Jesús. Ahora los discípulos deben empezar a actuar.

4. Conclusión

Lc concluye la sobremesa con dos breves intervenciones: una de los discípulos, ("ellos") y otra mucho más breve y apodíctica de Jesús. Las dos intervenciones cierran la sobremesa, pero su significado resulta controvertido. Las interpretaciones exegéticas son varias; ninguna convincente. Ensayemos una más.

"Ellos": «Señor, aquí hay dos espadas». Esto demuestra que los discípulos no han entendido a Jesús, que les acaba de presentar su proceso como parte del proyecto de Dios y como el final de su vida. Proponen defenderlo con las dos espadas. De este modo Lc insinúa

que los discípulos disponen de unas espadas y prepara así la escena del huerto de Getsemaní (Lc 22,49-51). Hay otras interpretaciones peregrinas, como relacionar las espadas (*machairas*) con los cuchillos empleados para trinchar el cordero de la cena; o justificar que Jesús está rodeado de unos malhechores, los discípulos, calificados así por disponer de unas espadas.

Si relacionamos esta frase con el v. 36, cabría explicarla en el sentido de que los discípulos entendieron la compra de la espada en sentido literal y urgente. Pero si, como proponen algunos, la entendemos como una preparación de la escena de la cuchillada en Getsemaní, quizás le encontremos alguna otra posible explicación.

Aproximamos los dos textos:

"Ellos"	Jesús
22,38a: Ellos dijeron: "Señor aquí hay dos espadas". 22,49: Los que estaban en torno a él dijeron: "¿Golpeamos con la espada?".	22,38b: Respondió él: "¡Basta!" (*ikanon estin* = es bastante). 22,51: Pero Jesús dijo: "¿Dejad! ¡Basta ya!" (*eate heos toutou*" = dejad; basta).

El vocabulario no nos permite establecer un paralelismo estricto; pero sí que podemos establecer un paralelismo de ideas. Y, puestos en el orden de las ideas, tanto 22,38 como 22,49-51 hay que interpretarlos como una reafirmación de la actitud de Jesús frente a la imposición de la violencia, aunque sea en defensa de su persona. En esta línea las palabras de Jesús «Es suficiente» o «¡Basta!» cortan con un tono tajante la intervención de los discípulos. Como cortan con el mismo tono la intervención defensiva de los que le acompañan en Getsemaní.

De todos modos, no olvidemos que el tema en esta parte de la conversación de sobremesa es el de la nueva época de evangelización que se perfila para los discípulos. Por tanto, en la tarea misionera deberá estar presente la directriz de Jesús: "No violencia".

Lc no sólo termina literariamente la sección con las palabras de Jesús, sino que apunta un criterio claro para la etapa evangelizadora de las comunidades. En medio de dificultades, procesos, persecuciones y condenas a muerte el evangelizador no podrá responder con

violencia, sino con la oferta de la paz También esta idea está presente en la conversación de sobremesa del cuarto evangelio: «Os dejo la paz, mi paz os doy; no os la doy como la da el mundo» (Jn 14,27; véase también Jn 16,2-3.33). Es una muestra más de que en la cena de despedida de Jesús estaba presente la nueva etapa evangelizadora llevada adelante por los discípulos.

El texto de las dos espadas adquirió un relieve especial en unas etapas de la historia de la Iglesia en las que se enfrentaron los papas y los emperadores en defensa de sus poderes. El papado, se decía, era poseedor de la espada que simbolizaba el poder espiritual sobre toda la cristiandad. El emperador era poseedor de la otra espada, símbolo del poder temporal. El papa Gelasio I (492-496) recordaba al emperador Anastasio I (491-518) que el poder espiritual era superior al temporal, y por tanto éste debía estar condicionado por el espiritual en la toma de sus decisiones y en sus leyes. Muchas peleas, condenas y muertes entre estos poderes se basaron en la explicación de este texto de Lc 17,38. La espada, la violencia, ha estado, por desgracia, demasiado presente en la tarea evangelizadora, fundamentándola en un texto evangélico que justamente está apuntando en la dirección opuesta.

B. En el monte de los Olivos. Pórtico del relato de la pasión (22,39-46)

**[39]Salió y, como de costumbre, fue al monte de los Olivos. Los
discípulos le siguieron. [40]Llegado al lugar les dijo: «Pedid que no
caigáis en tentación.»**

**[41]Se apartó de ellos como un tiro de piedra, y, puesto de rodi-
llas, oraba [42]así: «Padre, si quieres, aparta de mí esta copa; pero
no se haga mi voluntad, sino la tuya.» [43]Entonces se le apareció
un ángel venido del cielo que le confortaba. [44]Y sumido en agonía,
insistía más en su oración. Su sudor se hizo como gotas espesas de
sangre que caían en tierra.**

**[45]Levantándose de la oración, vino donde los discípulos y los
encontró dormidos por la tristeza. [46]Les dijo: «¿Cómo es que estáis
dormidos? Levantaos y orad para que no caigáis en tentación.»**

Los sinópticos coinciden en presentar a Jesús en el monte de los Olivos orando al Padre y encarando su hora decisiva. Los tres coinciden en las líneas básicas del relato, que sirven de empalme entre la cena y el arresto de Jesús.

Desde la redacción de Mc y Mt podríamos remontarnos, a través de frases redaccionales intermedias, a los recuerdos de Jesús, que en este momento vive la agonía al afrontar su muerte. La exposición de estos recuerdos en la catequesis comunitaria evolucionó desde una simple narración de las vivencias de Jesús en total soledad, reflejada en Mc, pasando por una profundización de estas vivencias, agrandadas en Mt y concentradas en lo esencial en Lc, hasta culminar en la quintaesencia de las mismas, conservada en el cuarto evangelio (Jn 12,27.28; 14,30-31).

Se admite en general que el texto de Lc depende del de Mc (14,26.32-42), pero modificado hasta convertirlo en un relato con tantas particularidades que ha dado lugar a la hipótesis de que el evangelista ha contado con unas fuentes complementarias. De modo especial se descubre un estadio primitivo en la oración lucana de la oración de Jesús: «Padre, si quieres (*ei boulei*) aparta de mí esta copa; pero no se haga mi voluntad, sino la tuya».

Lc ha tenido en cuenta una primitiva redacción de Mc dándole un estilo propio: omite el nombre de Getsemaní y los nombres de los tres discípulos que acompañan a Jesús en oración, más cercanos a él que los otros; omite la recomendación de velar. De los tres momentos de la oración de Jesús, omite dos y la motivación de Mc: «Mi alma está triste hasta el punto de morir» (14,34). J. Schmid da esta explicación: «Todos los rasgos que pudieran ser entendidos como señal de una debilidad humana en Jesús quedan suprimidos o atenuados, y se describe únicamente su entrega a la voluntad del Padre» (pág. 481).

Sobre la realidad histórica de este episodio tenemos una gama de opiniones que van desde la negación total, pasando por la negación parcial que recae sobre la oración, que nadie pudo oír, hasta la afirmación de su realismo estricto, que es lo que ha fundamentado una interpretación pietista de la escena. A esto se añade que la transmisión del texto ha sufrido alteraciones, que explico más adelante.

Como ocurre con otros episodios de la vida de Jesús, la afirmación de su realidad histórica se queda muchas veces en un plano lejano, cuando no inasequible. Nos tenemos que limitar a la transmisión escrita. De todos modos, el autor de la carta a los Hebreos en época muy próxima al hecho deja ya constancia de este episodio o de algún otro parecido en la vida de Jesús: «Cristo, después de haber ofrecido en los días de su vida mortal ruegos y súplicas con poderoso clamor y lágrimas al que podía salvarlo de la muerte, fue escuchado por su actitud reverente» (Hb 5,7).

Comento en primer lugar la transmisión del texto y en segundo lugar la estructura literaria de la perícopa.

1. Transmisión del texto

Hay una anomalía notable en la transmisión manuscrita de los vv. 43-44 que narran la presencia del ángel que conforta a Jesús y el sudor de sangre. Estos versículos faltan en dos de los principales códices (Alejandrino y Vaticano), además de otros mayúsculos, minúsculos y algunas versiones. La NBJ dice al respecto: «Aunque omitidos por algunos buenos testigos, deben mantenerse los vv. 43-44. Presentes desde el s. II en numerosos testigos, tienen el estilo y las maneras de Lucas. Su omisión se explica por el afán de evitar una humillación de Jesús, considerada demasiado humana».

2. Estructura literaria

Leyendo con atención esta perícopa en la redacción lucana con que nos ha llegado y aceptando como integrantes de la misma los vv. 43-44, constatamos que toda gira en torno a estos protagonistas: Jesús, los discípulos y el Padre. Descubrimos además que las intervenciones de estos personajes están organizadas con una distribución curiosa que evoca otras basadas en la figura literaria del paralelismo. Tras una breve introducción (22,39a), este sería el esquema: a) Jesús con el grupo de discípulos (vv. 39b-40); b) Jesús ora al Padre (vv. 41-42); b') El Padre responde a Jesús (vv. 43-44); a') Jesús y el grupo de discípulos (vv. 45-46).

Introducción

Lc inicia este episodio empalmando el final de la cena con la ida al monte de los Olivos. Suprime la identificación del lugar preciso del monte, que tanto Mc como Mt califican como una propiedad llamada Getsemaní. Era una finca en el valle del Cedrón, en la que había un molino de aceite (*gethsemanei*). En cambio añade un dato interesante. A este monte acostumbraba retirarse Jesús para orar (Lc 21,37). Si aceptamos la redacción de Lc, difícilmente se puede sostener la interpretación piadosa de que Jesús iba a esta finca, y no a Betania como dice Mc (11,11), para ponerse a resguardo de los que intentaban apresarlo. Tenemos el dato de Jn 18,1-2, que corrobora la noticia de Lc. Jesús, dice Juan, se fue a un huerto al otro lado del torrente Cedrón, que conocía Judas, «porque Jesús se había reunido allí muchas veces con sus discípulos». Si Lc ha omitido el nombre del huerto es porque considera que esta precisión no aporta nada a los lectores de fuera de Palestina.

a) Jesús con el grupo de discípulos

Los discípulos, según Lc, siguen a Jesús y permanecen agrupados. Mc y Mt separan del grupo principal a tres para que acompañen a Jesús en este momento de su vida, como le han acompañado en otras circunstancias. La iniciativa de llevarse a estos tres es de Jesús: «Tomó consigo a Pedro, Santiago y Juan» (Mc 14,33). ¿Qué sentido tiene este dato? ¿Buscar, por parte de Jesús, algún alivio en la cercanía de estos tres discípulos? ¿O sencillamente porque en la catequesis primitiva se recordaban estos datos transmitidos por alguno de los testigos cualificados ante la comunidad?

Lc omite este detalle, como omite también la frase siguiente de Mc «comenzó a sentir pavor y angustia», que suponía cierto desfallecimiento que no encaja con el Jesús decidido y dueño de sus acciones que Lc ha presentado hasta ahora.

El evangelista, en este momento clave de la vida de Jesús, inserta un *logion* del Maestro que recomienda a sus discípulos la oración y su objetivo. El tema central del episodio es la oración de Jesús. Los discípulos deben acompañarle también en la oración para no caer en tentación.

Mc y Mt insertan en este primer momento de la escena de Getsemaní unas palabras de Jesús, pero de contenido distinto. Dice Mc: «Sentaos aquí, mientras yo hago oración»; dice Mt: «Sentaos aquí, mientras voy allí a orar»; por su parte Lc: «Pedid (*prosecheusthe*) que no caigáis en tentación».

El *logion* en Mc y Mt es sólo una nota redaccional. En Lc es una invitación a sumarse a la oración de Jesús, con un objetivo concreto: no caer en tentación, que es un calco de la petición del padre nuestro (Lc 11,4; véase comentario).

El evangelista contempla el grupo de discípulos no como unas personas concretas aisladas, sino como un grupo de seguidores de Jesús que forman una comunidad de creyentes y que deben orar constantemente (*proseuchomai*). En este contexto, la "tentación" es todo momento crítico en el que las personas deben optar entre la fidelidad al proyecto del Padre ("su voluntad") y otros proyectos opuestos a los de Jesús, ofrecidos por el tentador (*peiradsomenos*), que se había alejado de Jesús hasta otra oportunidad (Lc 4,1-13), que empieza precisamente tras la ausencia física de Jesús.

b) Jesús ora al Padre

Conviene distinguir entre el marco de la oración de Jesús y su contenido. El *marco* describe una situación de total soledad. Lc aparta a Jesús de los discípulos que le acompañan. Mc y Mt anotan esta situación y la subrayan marcando las distancias entre el primer grupo de discípulos y los tres seleccionados, que se quedan, como los anteriores, dormidos. El resultado es la soledad total de Jesús, que se lamenta de que no le hayan acompañado en estos momentos duros. Lc suaviza el comportamiento de los discípulos, pero con una expresión suya recalca el marco de soledad del Maestro. Es lo que ha querido indicar al señalar la distancia entre Jesús y los discípulos: «como un tiro de piedra», una distancia que no separa a los discípulos del sitio donde está Jesús; están bastante cerca, pero suficientemente alejados para no quebrar el marco de soledad. Por eso suprime las visitas de Jesús a sus discípulos "cansados". Es como si Lc quisiera que sus lectores experimentaran la soledad de Jesús sin distraerse por ningún movimiento secundario: Jesús está solo con el Padre.

Otro detalle con el que Lc completa el marco de la oración en Getsemaní es la postura corporal: «puesto de rodillas», que enmienda a Mc («cayó en tierra») y a Mt («cayó rostro en tierra»). La postura de rodillas se aparta de la tradicional en la oración, de pie. Lc sin embargo emplea este detalle en otras partes de su obra (Hch 7,60; 9,40; 20,36 y 21,5). La postura de rodillas indicaría una oración más intensa y más humilde. Es posible. Pero dada la estructura de todo el párrafo, tenemos que ver en este detalle una participación del cuerpo de Jesús en su oración al Padre y en posible paralelismo con otra participación de su cuerpo significada por el sudor «como gotas espesas de sangre».

El *contenido* de la oración está compuesto por una súplica condicionada y una resolución firme del orante. Jesús suplica al Padre que aparte de él «esta copa». La copa, en la cultura helenística, es símbolo del destino controlado por los dioses; en los profetas es símbolo de sufrimiento y aflicción (Is 51,17.22; Jr 25,15; véase también Mc 10,38). La copa es el símbolo de los sufrimientos y la muerte que esperan a Jesús. Los evangelistas testifican que Jesús pide al Padre que le libre de la muerte.

La condición es «si quieres». Lc en este caso también modifica a Mc, que la expresa con una frase más genérica: «suplicaba que a ser posible». Mt la introduce en la súplica de Jesús con una expresión impersonal: «si es posible». Lc cambia el vocabulario, personalizando la condición en el querer del Padre mediante el verbo *boulomai* ("querer"), que usa varias veces en Hechos para indicar que cuanto le ocurrió a Jesús en su vida, caía dentro de la *boule* del Padre (Hch 2,23; 4,28). Con esta condición se prepara la segunda parte o resolución firme de Jesús: «Pero no se haga mi voluntad (*thelema*) sino la tuya», contraponiendo el designio del Padre (*boule*) a lo que Jesús hombre querría (*thelema*). La adversativa "pero" (*plen*) indica la condición firme del orante.

b') El Padre responde a Jesús

La respuesta del Padre le llega a Jesús por medio de un mensajero, un ángel. Estos mensajeros son los sustitutos de Yahvé en el AT. En la época patriarcal Yahvé era el dios familiar de la tradición yahvista que habla con el hombre y la mujer (Gn 3,15-17), con Abrahán, con Sara, con Isaac y Jacob (Gn 25,21; 28,13; etc.), con Moisés (Ex

3,4ss). Cuando el judaísmo evolucionó en su reflexión teológica hizo a Yahvé más trascendente e inasequible al ser humano. Lo sustituye por sus mensajeros, los ángeles. La presencia de estos mensajeros abunda en el AT y en el NT. En nuestro texto el ángel es el mensajero que le trae la respuesta del Padre.

Lc no explica el mensaje del ángel; sólo dice que «le confortaba» (*enischyon*). El verbo *enischyo* sólo lo emplea Lc aquí y en Hch 9,19. En la escena de Getsemaní tiene el significado de "dar fuerza", "dar ánimos" para que Jesús afronte con decisión lo que ve inminente. En Hch el verbo expresa que Pablo toma alimento en casa de Ananías, en Damasco: "recobra fuerzas". Los dos relatos podían tener en la intención de Lc el mismo telón de fondo: Jesús debe recobrar ánimos para afrontar un momento trascendental en su vida; Pablo debe también cobrar ánimos física y espiritualmente, para afrontar un momento decisivo en la suya tras la experiencia en el camino de Damasco. A Jesús le da ánimos un ángel; a Pablo, un discípulo de Jesús. Al ser estos los dos únicos pasajes del NT en que Lc aplica este verbo a una situación de sus dos maestros, ¿no habrá querido sugerir la idea de que tanto Jesús como Pablo están atravesando un momento decisivo en sus vidas y necesitan quien les dé ánimos?

¿Qué efecto produce en Jesús la presencia del ángel? Lc lo describe: «sumido en agonía, insistía más en su oración». El texto dice lit. «hecho en agonía» (*genomenos en agonia*). La agonía (*agon*) es una lucha, una competición atlética en orden a la cual ha recibido el mensaje, o, relacionándolo con el texto de Hch, ha recibido un alimento adecuado para la pelea.

¿Pelea, contra quién? ¿Contra Satanás? ¿Contra los jefes religiosos de Israel? Creo que la lucha de Jesús, la agonía de que habla Lc, es contra sí mismo, contra su miedo, contra la incertidumbre del sentido de su lucha. Como Pablo en una encrucijada trascendental de su vida (ver Hch 9,15-17).

Esta fuerte tensión del atleta es lo que Lc ha querido expresar con la descripción de la respuesta que está dando la naturaleza humana de Jesús: «Su sudor se hizo como gotas espesas de sangre que caían en tierra». Este versículo ha dado pie a todo tipo de explicaciones, desde las que lo suprimieron en los primeros siglos de la iglesia para no desvirtuar la divinidad de Jesús hasta los que, basados en esta

frase, subrayaban la verdadera condición humana, como hizo san Ireneo. «La violencia de la "agonía" o lucha tiene su efecto fisiológico, que se revela en el sudor de sangre... Se trata de un fenómeno natural, aunque raro, que no debe explicarse por vía de milagro» (cf. Leal, pág. 756). Muchas de las explicaciones obedecen al deseo de subrayar el realismo del sudor de sangre.

Leamos el texto de Lc. La versión ajustada al texto dice: «y se hizo el sudor de él como trombos de sangre, la cual bajaba a la tierra». El sujeto de la frase es el sudor (*hidros*) y este sudor es el que se hace como gotas de sangre (*thromboi*), y es la sangre la que baja a la tierra. Aun admitiendo que Lc describe este fenómeno según los conocimientos médicos de la época, la frase no deja de producir cierta extrañeza acentuada por el "como" (*hosei*) para describir la transformación del sudor en "algo como" gotas de sangre. «Lucas añade 'como' indicando que es un sentido figurado que querría reflejar un sudor tan intenso que daba la sensación de ser sangre. Jesús va a entrar en combate y su cuerpo reacciona con miedo» (Gómez Acebo, *Lucas*, pág. 596). Esta explicación nos da una pista. Lc describe la agonía de Jesús como una lucha atlética. El evangelista conoce la intensa preparación de los atletas con sus miedos y zozobras ante un combate desigual que les provocaban un intenso sudor. Es la reacción de la naturaleza humana de Jesús. Lc la describe transportando cuanto les ocurre a algunos atletas en la preparación de su combate (en griego *agonia*).

Creo que a este párrafo, tan difícil de explicar como realidad histórica, Lc le ha dado una estructura en forma de paralelismo con progresión en cada uno de sus miembros. El v. 44 está en correspondencia con la actitud corporal del principio (v. 41a).

Lc testifica que en la oración de Jesús en Getsemaní participa todo su ser, y de modo especial su cuerpo; primero con la actitud de ponerse de rodillas y luego con más intensidad, traducida por la metáfora médica del sudor.

a') Jesús y el grupo de discípulos

Este cuarto miembro tiene un formato paralelo al primero: un encuentro de Jesús con sus discípulos y un *logion*. El formato quiástico está muy marcado por los dos *logia*, que se repiten al pie de la letra, fuera de una variante sintáctica.

a. “orad (*proseuchesthe*) que no caigáis (*eiselthein*) en tentación (*peirasmon*)
b. “orad (*proseuchesthe*) para que no caigáis (*eiselthete*) en tentación (*peirasmon*)

Jesús va al encuentro de los discípulos. Lc anota que el Maestro ha terminado su oración al Padre: «Levantándose de la oración… los encontró dormidos por la tristeza». Lc suaviza la anotación de Mc (14,37-4) y de Mt (26,40-45), que subrayan la soledad de Jesús en la que le dejan sus discípulos, y de modo especial el valiente Pedro. Lc se limita a anotar benévolamente que es la tristeza (*lype*) la que les produce el sueño.

La indicación que Lc pone en boca de Jesús de que se levanten y que se pongan en oración recuerda los consejos de Pablo a los fieles de sus comunidades: «No durmamos como los demás, sino velemos y seamos sobrios. Pues los que duermen, de noche duermen; y los que se embriagan, de noche se embriagan» (1 Ts 5,6-7); «Manteneos siempre en la oración y la súplica, orando en toda ocasión por medio del Espíritu, velando juntos con perseverancia» (Ef 6,18); «Sed perseverantes en la oración, velando en ella y dando gracias» (Col 4,2).

Con este final de la sobremesa Lc predispone a los lectores de su época y de todos los tiempos para que lean o escuchen con una actitud adecuada el relato de la pasión de Jesús “despiertos y en oración”.

C. El proceso de Jesús (22,47 - 23,49). Desglosamos este apartado en: 1. Prendimiento de Jesús (22,47-53). 2. Dos procesos de identidad (22,54 – 23,25). 3. Ejecución de la sentencia (23,26-49).

1. Prendimiento de Jesús (22,47-53)

22 [47]**Estaba todavía hablando cuando se presentó un grupo encabezado por el llamado Judas, uno de los Doce, que se acercó a Jesús para darle un beso.** [48]**Jesús le dijo: «¡Judas, con un beso entregas al Hijo del hombre!»** [49]**Advirtiendo entonces los que estaban con él lo que iba a suceder, dijeron: «Señor, ¿golpeamos con la espada?»** [50]**Y uno de ellos hirió al siervo del Sumo Sacerdote y le llevó la oreja derecha.** [51]**Pero Jesús dijo: «¡Dejad! ¡Basta ya!» Y tocando la oreja le curó.**

[52]Dijo Jesús a los sumos sacerdotes, a los jefes de la guardia del Templo y a los ancianos que habían venido contra él: «¡Habéis salido con espadas y palos, como si fuese un bandido! [53]Todos los días estaba yo en el Templo con vosotros y no me pusisteis las manos encima. Pero ésta es vuestra hora y el poder de las tinieblas.»

Los sinópticos inician esta escena en el momento en que Jesús dice a los discípulos que se levanten, porque el que lo va a entregar está cerca. Empiezan la escena del prendimiento con la anotación «todavía estaba hablando».

Los relatos, incluso Jn, mantienen el esquema de la escena del texto básico, que tiene cuatro breves cuadros centrados en cuatro personajes: a) Judas; b) el grupo enviado por las autoridades del templo; c) Jesús; d) los discípulos.

a) *Judas* es presentado como uno de los Doce. Llama la atención que Lc lo presente como un desconocido: «el llamado Judas». Puede ser un indicio de que estamos ante el primer esbozo del relato de la pasión que existía como una pieza independiente del resto del evangelio.

Es el sujeto de los tres verbos principales que forman el primer cuadro: llega, había dado la contraseña, le dice “rabbí” y le da un beso. El relato básico marcaba un fuerte contraste entre la pertenencia de Judas al círculo de los Doce (de los amigos, que dice Mt) y la acción del prendimiento de Jesús.

La contraseña es “un beso”. Es un gesto odioso, cuya repugnancia aún resalta más al decir Mt que Jesús llama a Judas “amigo” en este momento. Quizás pretendieron Mc y Mt provocar este efecto en los primeros lectores. Lc lo ha entendido bien y modifica el episodio del beso: en primer lugar, no dice que Judas diera un beso a Jesús, sino que «se acercó a Jesús para darle un beso»; en segundo lugar, pone en boca de Jesús unas palabras que son como un intento de parar los pies al apóstol y resaltar lo odioso del gesto; por eso amplía la frase de Mt («Amigo, a lo que estás aquí») con esta otra: «Judas, con un beso entregas al Hijo del hombre».

Judas, además, está presentado como uno que actúa a las órdenes de los sumos sacerdotes, escribas y ancianos, es decir del Sanedrín. Ya no está en el círculo de los discípulos de Jesús, sino en el de otras instituciones.

En este primer momento la frase central está puesta en boca de Jesús dirigiéndose a Judas. Y el centro de la misma es el verbo "entregar" (*paradidomi*) unido al nombre de Judas como su sombra (Lc 6,16). Este verbo aparece repetidas veces en los anuncios de la pasión y muerte de Jesús (Mc 9,31; 10,33) y pudo formar parte del vocabulario básico de la catequesis, influido por el poema del Siervo (Is 53,6-12 en la versión griega). Se quería enseñar a los creyentes que, tras esta acción de los hombres, en realidad está el proyecto del Padre. De ahí que los relatos marquen con fuerza que Jesús es quien lleva la iniciativa en estos episodios.

b) El *grupo* que viene a prender a Jesús va encabezado por Judas. Vienen de parte de las autoridades religiosas. Juan incluye entre las autoridades religiosas del tiempo de Jesús a los fariseos. Evidentemente está trasponiendo la situación de los últimos años del s. I a la época de Jesús. Los sinópticos reflejan mejor el componente del Sanedrín de la época de Jesús: sumos sacerdotes, escribas y ancianos. Extraña que acuda tanta gente a detener a Jesús, y sobre todo que vayan los sumos sacerdotes, y de modo especial en una noche en que se habían iniciado los preparativos para la Pascua. Mt y Mc omiten la presencia de los sumos sacerdotes, pero anotan que los que vienen a detener a Jesús lo hacen de parte de ellos. Lc prefiere contarlos entre los que forman parte del grupo, acompañados de los guardias del templo.

El episodio de la "espada" con la que se hiere la oreja de uno de los siervos del sumo sacerdote debía estar muy presente en la tradición oral. Lo recogen los cuatro relatos. Jn dice que es Pedro quien causa esta herida al siervo, que se llamaba Malco. Pero el texto de Mc no dice que fuera uno del círculo de Jesús quien realiza esta acción, sino «uno de los presentes», expresión que en Mc no designa a los discípulos, sino a los que rodean a Jesús. De hecho las palabras que en Mc pronuncia Jesús a continuación del episodio de la espada no van dirigidas a los discípulos sino a "ellos", a los que han venido a prenderle. En los otros evangelios es claro que quien maneja la espada es uno de «los que estaban con Jesús» (Mt) o «Simón Pedro» (Jn). Lc, que debió tener a mano el episodio de la espada, lo encaja en su tesis: es Jesús quien debe autorizar el empleo del arma.

El relato de Lc es quizás el más original. Pero está construido sin lógica. Los discípulos piden autorización a Jesús para emplear la espada y, sin esperar respuesta del Maestro, uno de ellos la emplea y hiere a un siervo del sumo sacerdote. Mc modificó probablemente el hecho real para no implicar a Pedro ni a ningún discípulo en un empleo de la violencia, en su catequesis a los cristianos de Roma. Hay quien interpreta que esta anotación de Mc quiere poner de relieve la torpeza de los que vienen a prender a Jesús: son tan torpes que uno de ellos hiere a otro con la espada (por error, no por acción defensiva).

Parece evidente que los evangelistas ponen de relieve en este episodio el protagonismo de Jesús: corta toda violencia en la realización de este momento del proyecto del Padre. Jesús es el dueño de la historia en una situación difícil de entender para los creyentes.

c) *Jesús* es desde el primer momento quien dirige todo el proceso del prendimiento; lleva la iniciativa y el evangelista pone en boca de Jesús la interpretación "catequética" de los distintos momentos de la escena. Jesús dirige a Judas una expresión difícil, que se puede interpretar como una llamada a la conversión, a la misericordia. Tuvo que resultar muy odioso para los primeros discípulos recordar el "beso", contraseña para el prendimiento de Jesús.

En el episodio de la espada hemos visto cómo Jesús marca una enseñanza clara de no violencia; en Mt se explica con claridad que, para llevar a cabo el proyecto del Padre, Jesús no necesita una intervención de los poderes celestiales (ángeles), en oposición a la tradición de protección divina en la línea del AT.

Los relatos resaltan que cuanto le va a suceder entra dentro del proyecto del Padre. En este convencimiento que tiene Jesús del proyecto del Padre radica su fuerza para ser el protagonista de su propia pasión. Así, por lo menos, lo intentan exponer los evangelistas. Mc y Mt ponen en boca de Jesús que todo sucede para que se cumplan las Escrituras. No citan ningún texto en concreto, y será un error intentar buscar referencias concretas en el AT.

Este argumento del cumplimiento de las Escrituras estuvo presente en la catequesis oral, que recoge Mc, y que Mt amplifica en las catequesis dirigidas a sus comunidades, en las que eran abundantes

los miembros procedentes del judaísmo. En cambio, en este primer acto del prendimiento de Jesús, tanto Lc como Jn no necesitan apelar a las Escrituras; Jesús actúa con total dominio de la situación. Lc lo expresa al final del episodio: «no me pusisteis las manos encima; pero esta es vuestra hora...». Jn lo expresa con más claridad y sentido teológico: «La copa que me ha dado el Padre ¿no la voy a beber?»

Lc remacha el protagonismo de Jesús presentando lo absurdo que resulta que acudan de noche a detener a Jesús como si fuera un maleante (*lestes*), cuando habían tenido la oportunidad de apresarlo mientras enseñaba en el templo. Ahora los enviados del Sanedrín actúan con nocturnidad. La frase que Lc pone en boca de Jesús («es vuestra hora...») interpreta el sentido de este detalle y al mismo tiempo pone de relieve el protagonismo de Jesús.

d) Los *discípulos* quedan en mal lugar tanto en el relato de Mc como en el de Mt: todos lo abandonan y huyen. Anotación irónica frente a la bravuconada de Pedro y sus compañeros durante la cena (Mc 14,27-29; Mt 26,30-31). Lc suaviza los datos para no proyectar tanta sombra sobre los discípulos.

2. Dos procesos de identidad (22,54 - 23,25)

Al leer los cuatro relatos de la pasión de Jesús llama la atención que los evangelistas inserten en estos momentos la presencia de Pedro, sometido a afirmaciones de algunas personas que asisten al proceso de Jesús desde fuera.

Mc, Mt y Jn entrelazan las afirmaciones dirigidas a Pedro con las negaciones del apóstol y con el interrogatorio que está sufriendo Jesús ante el Sanedrín, ante Pilato y ante Herodes. Solamente Lc ha construido dos relatos independientes: uno calificado como "las negaciones de Pedro" y otro con los interrogatorios a Jesús. Si los leemos con atención, descubriremos que son dos procesos sobre la identidad de estas dos personas: el discípulo y el Maestro.

Probablemente el episodio de las negaciones de Pedro estaba ya presente en la catequesis oral, y relacionado con el interrogatorio a Jesús para ir marcando un contraste entre la actitud de Jesús que afirma fielmente su identidad y la de Pedro que niega la suya.

La disposición literaria de estos recuerdos que nos han llegado a través de la elaboración de Lc nos sugiere que establezcamos un paralelismo literario entre los dos procesos:

Proceso de identidad de Pedro	*Proceso de identidad de Jesús*
- Una criada: "Éste también estaba con él". - Pedro: "Mujer, no le conozco".	- El Sanedrín a Jesús: "¿Tú eres el Hijo de Dios?". - Jesús. "Vosotros lo decís; yo soy".
- "Otro": "Tú también eres uno de ellos". - Pedro: "No, hombre, no".	- Pilato a Jesús: "¿Eres tú el rey de los judíos?". - Jesús: "Sí, tú lo dices".
- "Otro": "Cierto que éste también estaba con él, pues además es galileo". - Pedro: "¡Oye, no sé de qué hablas!".	- Herodes le hizo numerosas preguntas. - Jesús: No respondió nada.

Mientras Pedro niega toda relación con su Maestro, Jesús afirma taxativamente su identidad. Las personas que formulan sus apreciaciones sobre la identidad de Pedro son personas sin relieve social: una criada, otro, otro. En cambio los que interrogan a Jesús son personas revestidas de autoridad: el Sanedrín, el Procurador romano y el rey Herodes. Ante estas autoridades Jesús afirma su identidad como hijo de Dios y como rey de los judíos. Herodes queda sin la respuesta de Jesús. Éste lo ignora. En boca del Sanedrín y de Pilato las preguntas que hacen a Jesús significan una realidad distinta de la que tienen los evangelistas y sus lectores. Comentamos primero el proceso sobre la identidad de Pedro y a continuación el de Jesús.

2.1. Proceso de Pedro sobre su identidad de discípulo (22,54-62)

54Entonces le prendieron, se lo llevaron y le hicieron entrar en la casa del Sumo Sacerdote; Pedro le iba siguiendo de lejos. 55Habían encendido una hoguera en medio del patio y estaban sentados alrededor; Pedro se sentó entre ellos.

56Una criada, al verlo sentado junto a la lumbre, se le quedó mirando y dijo: "Éste también estaba con él". 57Pero él lo negó: "¡Mujer, no le conozco!"

**[58]Poco después lo vio otro y dijo: "Tú también eres uno de ellos".
Pedro respondió: "¡No, hombre, no!"**
**[59]Pasada como una hora, otro aseguraba: "Cierto que éste tam-
bién estaba con él, pues además es galileo". [60]Le dijo Pedro: "¡Oye,
no sé de qué hablas!"**
**Y en aquel mismo momento, cuando aún estaba hablando, can-
tó un gallo.**
**[61]El Señor se volvió y miró a Pedro. Pedro se acordó entonces
de las palabras que le había dicho el Señor: "Antes que cante hoy
el gallo, me habrás negado tres veces". [62]Y, saliendo fuera, rompió
a llorar amargamente.**

Los cuatro evangelistas recogen este hecho. Los cuatro lo dividen en tres tiempos o tres negaciones. La mayor parte de los comentaristas conceden valor histórico al relato, por lo menos a un núcleo del mismo conservado en la memoria de la comunidad: Pedro negó su relación con Jesús. Más tarde se estructuró este recuerdo ampliándolo a tres negaciones y se insertó dentro del proceso de Jesús para presentarlo como ejemplo a los discípulos. Cuando se redactan los evangelios algunas comunidades están ya sufriendo dificultades y persecuciones de parte de la sinagoga, que hacían tambalear la fidelidad de algunos creyentes. La defección del representante del grupo de los apóstoles era un ejemplo de lo que les podía suceder o les estaba sucediendo a algunos miembros de la comunidad. Este relato les ofrecía una salida a las posibles infidelidades mediante el arrepentimiento y las lágrimas.

El proceso de Pedro está construido con especial cuidado. Es indicio de su esmerada elaboración literaria en la catequesis oral. En esquema: 1. Introducción (vv. 54-55). 2. Escena primera (vv. 56-57). 3. Escena segunda (v. 58). 4. Escena tercera (vv. 59-60). 5. Desenlace (vv. 61-62).

1. Introducción

Describe las circunstancias que enmarcan el hecho: momento en que ocurre, lugar y presentación de los personajes que intervienen en el proceso.

El *momento*. Una breve nota dice que esto sucede a continuación del prendimiento de Jesús. El grupo que lo ha detenido lo lleva a casa del Sumo Sacerdote.

El *lugar* es la casa del Sumo Sacerdote. Luego el evangelista añade que esta casa tiene un patio en medio del cual los guardias del Sanedrín han encendido un fuego. Con estos datos tan generales no podemos concretar en qué parte de la ciudad de Jerusalén estaba esta casa; algunos suponen que en la parte occidental. Tampoco queda aclarado si Lc está describiendo una villa romana o un palacio palestinense correspondiente con la dignidad del jefe de los sacerdotes.

Tampoco aclara Lc quién es el Sumo Sacerdote propietario de esta casa: si era Anás o Caifás. Los dos tenían el título de sumo Sacerdote; uno, Caifás, porque ejercía el cargo ese año; el otro, Anás, yerno de Caifás, porque lo había sido en años anteriores. El cuarto evangelio (Jn 18,13) precisa que el Sumo Sacerdote que preside el proceso de Jesús es Caifás. Antes, en una sesión previa, los guardias han llevado a Jesús a casa de Anás. Cuando se redactan los evangelios, de modo especial el de Lc, estos detalles debían estar ya borrosos. Sólo Jn corrige y completa los datos del proceso. Lc prescinde de los nombres de los jefes religiosos porque probablemente considera que no aportaban nada interesante para sus lectores, la mayoría no judíos.

Los *personajes* del relato son: Jesús, Pedro y los guardias o los criados del Sumo Sacerdote. A Jesús lo han introducido en la casa donde se va a iniciar el proceso contra él. Lc no sigue a Jesús en el desarrollo del relato, sino que lo interrumpe y se centra en Pedro y en los criados. Los coloca sentados alrededor de una hoguera y Pedro con ellos. A esta descripción, que conservan los sinópticos, Lc le ha añadido un pequeño detalle, pero interesante: la hoguera está encendida «en medio» (*en meso*) del patio y Pedro está sentado «en medio» (*mesos*) de ellos. El redactor enfoca la narración al centro de la escena y al personaje central del relato. Detalle que avala la técnica descriptiva de este evangelista.

2. *Escena primera*

Los personajes que actúan son una criada y Pedro. Lc, al igual que Mc y Mt, no narran cómo ha entrado Pedro en el patio de la casa

del Sumo Sacerdote. No parece que el acceso a la casa de la máxima autoridad religiosa fuera fácil para una persona ajena a la familia. Jn llena este vacío: «El otro discípulo, el conocido del Sumo Sacerdote, habló a la portera e hizo pasar a Pedro» (Jn 18,16). En los recuerdos de la comunidad la primera que plantea la pregunta, según este evangelista, sobre la identidad de Pedro es una mujer, la portera. Lc la califica sin más como una criada del Sumo Sacerdote, sin ningún relieve: «cierta criada» (*paidiske tis*). Mc y Mt atribuyen la segunda afirmación sobre Pedro a otras mujeres.

Pero Lc introduce en el relato de Mc un detalle descriptivo. ¿Cómo pudo reconocer esta mujer a Pedro, un extraño para ella, en la oscuridad de la noche? El evangelista precisa: la criada ve a Pedro porque éste está sentado junto a la hoguera, que ahora es designada por el vocablo "luz" o "lumbre" (*fos*), cuando en el versículo anterior la designa con la palabra *pyr*, un fuego que da calor.

Además esta mujer «lo ve y se le quedó mirando». Nuevo detalle descriptivo de Lc: «mira con atención» (*atenisasa*), un verbo (*atenidso*) casi exclusivo de Lc (Lc 4,20; Hch 1,10; 3,4.12; 6,15; 7,55; 10,4; 11,6; 13,9; 14,9; 23,1), siempre con el significado de "mirar fijamente", "escudriñar"; así están los de la sinagoga de Nazaret, con los ojos fijos en Jesús, y así están los apóstoles mirando fijamente a Jesús en su ascensión a los cielos. Fuera de los escritos de Lc sólo se encuentra este verbo dentro del NT (en 2 Co 3,7.13 con un valor simple de ver o contemplar el rostro de Moisés).

La respuesta de Pedro es una negación solemne: «lo negó». Los evangelistas emplean el verbo *arnesomai*, que por el uso que hace de él Lc en Hch 3,13-14; 7,35 (véase Lc 12,9; Mt 10,33) sería mejor traducir por "renegar", un vocablo de negación fuerte. La anotación del evangelista queda reforzada por las palabras de Pedro: «No lo conozco».

3. Escena segunda

Los actuantes son Pedro y "otro". El decorado no ha cambiado. Mc sitúa la escena en el vestíbulo, fuera del patio, y Mt en el portal. Mc sigue contando con la presencia de la criada anterior; Mt anota

que era "otra". En cambio Lc cambia el género del interlocutor y habla de "otro", como si no quisiera dar ninguna relevancia a estos personajes que ponen a Pedro en la tesitura de negar su identidad de discípulo de Jesús. Incluso el enlace con que une Lc esta escena con la anterior es una anotación temporal imprecisa: «poco después» (*meta brachy*: tras un breve espacio de tiempo).

Da la impresión de que Lc reduce esta segunda escena a lo puramente esencial. Tiene que ser fiel a la tradición de la catequesis oral, pero rebaja mucho el nivel de importancia de los personajes de esta escena. Incluso las palabras de ese "otro" y la negación de Pedro se reducen a lo mínimo: «Tú también eres uno de ellos» – «No, hombre, no». Evita el verbo fuerte "renegar".

4. Escena tercera

Lc introduce a "otro", sin relieve especial. Pedro sigue en la escena. El enlace con la escena anterior es una anotación temporal más precisa que el enlace de Mc («un poco después»). Lc dice «pasada como una hora».

La afirmación del nuevo personaje sobre la identidad de Pedro se refuerza con la aseveración de que Pedro es un galileo, como Jesús. Mt anota que es el habla la que indica que Pedro procede de Galilea. El cuarto evangelio precisa unos detalles que acusan a Pedro con un argumento claro (Jn 18,26): lo vieron en el huerto con Jesús cuando cortó una oreja al criado del jefe de los sacerdotes.

La respuesta de Pedro ya no es renegar de Jesús, sino que no sabe de qué le están hablando. Lc una vez más modera la respuesta de Pedro. Tanto Mc como Mt insisten en mantener la afirmación de que él (Pedro) no conoce a Jesús. Lc simplemente hace que Pedro se haga el desentendido. Advertimos un clímax descendente en las respuestas de Pedro. El evangelista no quiere cargar las tintas en este episodio que, tal como era recordado en la tradición oral reflejada en Mc, dejaba tan mal al jefe del colegio apostólico.

La escena termina con la anotación del canto del gallo, que se encabalga con las palabras de Pedro. Se subraya así la coincidencia de la negación del apóstol con el canto del ave. Mc y Mt sólo anotan que «al momento» (*euthys*) canto el gallo. Lc modifica: «al instante»

(*parachrema*) y remacha la simultaneidad de las dos acciones: «estando él todavía hablando». El adverbio *parachrema* lo usa repetidas veces Lc para indicar esta casi simultaneidad de dos acciones (ver Lc 1,64; 4,39; 19,11; Hch 3,7; 5,10; etc.). Para Lc no es el canto del gallo lo que le hace recapacitar a Pedro. Marca sólo el término de las escenas del proceso de Pedro, que termina con el final de la noche y el inicio del nuevo día.

Dudan los comentaristas si el canto del gallo (*alektorofonia*) era el "quiquiriquí" del ave o el toque militar del amanecer y el cambio de guardia (*gallicinium*) en la guarnición romana. Jesús había anunciado a Pedro que antes de empezar el nuevo día negaría por tres veces ser su discípulo.

5. *Desenlace*

En esta escena final actúan el Señor y Pedro. Lc anota que el Señor se volvió y miró a Pedro. No dice desde dónde mira Jesús ni a dónde va o de dónde viene, o si está atravesando el patio de la casa para ser trasladado a otra dependencia. Todos estos detalles han quedado eliminados en Lc. El cuarto evangelio los ha conservado (Jn 18,24).

La frase lacónica de Lc sugiere lo que de verdad hace salir a Pedro de su laberinto de negaciones. Es el reencuentro con Jesús y su mirada y el recuerdo de sus palabras.

El efecto que producen en Pedro la mirada y las palabras de Jesús es el arrepentimiento, que se expresa mediante un llanto amargo. Según Lc, la figura de Pedro ha dado en estas escenas toda su enjundia como discípulo. Ya no volverá a nombrarlo el evangelista, fuera de una mención secundaria en 24,32.

El desenlace del relato señala los pasos de conversión o vuelta a la identidad de discípulo a cuantos no se han mantenido firmes en su pertenencia a la comunidad, como discípulos, y han negado su condición de seguidores de Jesús por miedo o por debilidad. Frente a estas actitudes débiles de los discípulos, Lc presenta la fidelidad de Jesús a su identidad de hijo de Dios y de rey de Israel, es decir, al proyecto del Padre.

2.2. Proceso sobre la identidad de Jesús (22,63 - 23,25)

Terminado el proceso de Pedro y aclarada su identidad como discípulo de Jesús, con quien ha estado "como uno de ellos" por los caminos de Galilea, Lc recoge una serie de recuerdos comunitarios sobre el proceso de Jesús. Unas preguntas claves cohesionan toda esta compleja perícopa: «¿Tú eres el Hijo de Dios?»; «¿eres tú el rey de los judíos?». Todos estos recuerdos los han narrado Mc y Mt. Ahora Lc los organiza de modo tan diverso y tan personal que hacen pensar que el evangelista dispuso de una fuente distinta desconocida por nosotros. Algunos recurren a recuerdos transmitidos por Nicodemo o José de Arimatea como origen de estas noticias sobre el proceso de Jesús.

Lc ofrece aquí, según J. Schmid, una tradición diferente que parece más cercana a la realidad de los hechos. En ella introduce algunas modificaciones. En una Sinopsis se pueden apreciar las diferencias del texto de Lc respecto de los de Mc y Mt.

Teniendo en cuenta la independencia con que Lc ha relatado las negaciones de Pedro, sacándolas del relato del proceso de Jesús, es licito opinar que el evangelista ha organizado estos recuerdos con la misma libertad para darles una ordenación más personal. Este proceso no recae sobre la culpabilidad de Jesús, según el Sanedrín, sino sobre su identidad mesiánica.

Las diferencias que se advierten entre los evangelistas en un relato de máxima importancia para los grupos de creyentes, tanto por el contenido como por ser los primeros relatos escritos, nos permiten proponer hipotéticamente la estructura de esta parte del proceso: 2.2.1. La identidad de Jesús, objeto de burlas (22,63-65). 2.2.2. La identidad de Jesús, Hijo de Dios, ante el Sanedrín (22,66-71). 2.2.3. La identidad de Jesús, rey de los judíos, ante Pilato (23,1-7). 2.2.4. La identidad de Jesús, objeto de burlas ante Herodes (23,8-12). 2.2.5. La identidad de Jesús rechazada por la muchedumbre (23,13-25). Creo que así nos aproximamos a la enseñanza de Lc.

2.2.1. La identidad de Jesús objeto de burlas (22,63-65)

63 Los hombres que le tenían preso se burlaban de él y le golpeaban. 64 Le cubrían con un velo y le preguntaban: "¡Adivina! ¿Quién te ha pegado?" 65 Y le insultaban diciéndole otras muchas cosas.

El proceso de Jesús se inicia con la presentación del detenido en casa del Sumo Sacerdote. Lc corta en este momento el relato para insertar la perícopa de las negaciones de Pedro. Es la noche del prendimiento. El proceso no se puede celebrar durante la noche; hay que retrasarlo hasta que amanezca, hasta el "canto del gallo". Pero hay que llenar las horas de la noche durante la cual está Jesús detenido en casa del Sumo Sacerdote.

¿Qué le ocurrió a Jesús durante esta noche? Según Mc y Mt, Jesús estaba siendo juzgado por el Sanedrín (Mc 14,53-64) en una acción simultánea con el proceso de Pedro. Lc no admite el proceso de Jesús durante la noche; está más acorde con la legislación judía y por tanto merece mayor credibilidad en la distribución de los hechos que la que señalan los otros dos evangelistas.

Lc llena la noche con las burlas de los que custodian al detenido en casa del Sumo Sacerdote. La escena se describe con unos detalles que dan la impresión de que el evangelista está componiendo un relato de entretenimiento de los guardias que tenían preso al acusado. No dice que fueran los mismos guardias que le apresaron en el huerto. El detalle no aportaría nada importante para sus lectores. El centro del relato es el tipo de burlas que le hacen a Jesús para divertirse.

El evangelista reduce esta clase de injurias a dos tipos: burlas y golpes. Pero las enuncia de un modo general, sin especificar. Mc y Mt son más concretos: le escupían y le daban puñetazos. Lc es el único que aclara que la identidad de Jesús como profeta es objeto de burlas: «Adivina quién te ha pegado». En la catequesis comunitaria se interpretaba esta burla aduciendo un comentario rabínico de un texto de Isaías (16,3), que afirmaba que el Mesías sería capaz de profetizar por el olor y con los ojos tapados.

Lc termina la escena con una frase propia con la que deja a la imaginación de sus lectores todo tipo de burlas e injurias de parte de los guardias: «Le insultaban diciendo otras muchas cosas». El texto griego en su traducción literal dice: «y otras muchas cosas blasfemando decían contra él». Llama la atención que Lc califique de blasfemias las cosas que dicen contra Jesús. El verbo "blasfemar" es un vocablo del entorno religioso. Mc y Mt lo emplean y lo ponen en boca de los jefes religiosos para enjuiciar la respuesta de Jesús ante el Sanedrín (Mc 14,64; Mt 26,65). Es el juicio que le merecen a Lc las palabras de los

guardias; palabras no sólo ofensivas, sino también ultrajantes y falsas. Quizás Lc está trasponiendo la atmósfera del proceso de Jesús en la cárcel del Sanedrín a los ultrajes, ofensas y falsas acusaciones que están sufriendo algunos de los creyentes en Jesús: «Los judíos, al ver a la multitud, se llenaron de envida y contradecían con palabras insultantes (lit.: "blasfemando", *blasfemountes*) cuanto Pablo decía» (Hch 13,45).

2.2.2. La identidad de Jesús, Hijo de Dios, ante el Sanedrín (22,66-71)

66En cuanto se hizo de día, se reunió el Consejo de Ancianos del pueblo, sumos sacerdotes y escribas. Le hicieron venir a su Sanedrín 67y le dijeron: "Si tú eres el Cristo, dínoslo". Él respondió: "Si os lo digo, no me creeréis. 68Si os pregunto, no me responderéis. 69De ahora en adelante, el Hijo del hombre estará sentado a la diestra del poder de Dios". 70Dijeron todos: "Entonces, ¿tú eres el Hijo de Dios?" Él respondió: "Vosotros lo decís. Yo soy". 71Añadieron ellos: "¿Qué necesidad tenemos ya de testigos? Nosotros mismos lo hemos oído de su propia boca."

El evangelista ha reducido esta parte del proceso a lo esencial. Si comparamos su texto con los de Mc y Mt, comprendemos que los comentaristas opinen que Lc se está sirviendo de una tradición independiente o que ha abreviado el relato de Mc eliminando los otros componentes de un proceso para lograr que el tribunal supremo judío formule una sentencia condenatoria de Jesús.

Porque Lc ha eliminado en su relato a los testigos (Mc 14,56-61a), la acusación de que destruiría el santuario (Mc 14,58) y la mención del Sumo Sacerdote que debiera presidir este proceso (Mc 14,60). No relata un proceso judicial, sino un proceso que pone en cuarentena la identidad de Jesús ante la asamblea del pueblo, los sumos sacerdotes y los escribas. El evangelista aplica al Sanedrín entero el nombre de «asamblea de ancianos», más inteligible para los lectores de cultura helenística.

El consejo o asamblea se reunió «en cuanto se hizo de día», pues según la ley judía el proceso debía reanudarse de día. El evangelista no dice dónde se ha reunido el Consejo, sino sólo que le hicieron venir a su Sanedrín, que era el edificio del "Tribunal", cerca del templo.

El *interrogatorio* versa sobre la identidad de Jesús. Lc deja bien claro que a la persona de Jesús la están juzgando las autoridades religiosas del pueblo de Yahvé. Las preguntas se centran en su identidad mesiánica. Si los sumos sacerdotes han detenido a Jesús y lo están procesando es porque el ciudadano de Nazaret está considerado como Mesías y aclamado como tal. Lc ha redactado el interrogatorio de forma progresiva, con los dos conceptos que a ellos les interesa aclarar: si es el Mesías y si es el Hijo de Dios. Mc y Mt incluyen en la pregunta todo su contenido; Lc la desglosa:

Mc 14,61 El Sumo Sacerdote le preguntó de nuevo: "¿Eres tú el Cristo, el Hijo del Bendito?".	Mt 26,63 El Sumo Sacerdote le dijo: "Te conjuro por Dios vivo que nos digas si tú eres el Cristo, el Hijo de Dios".	Lc 22,67.70 Le dijeron: "Si tú eres el Cristo, dínoslo"… "Entonces, ¿tú eres el Hijo de Dios?".

La pregunta del Sanedrín es ficticia. En realidad ya han sentenciado a Jesús por creerse Mesías. Pero Lc, con la disposición literaria y el desglose de la pregunta, pone de relieve los dos elementos que componen la identidad de Jesús: es el Mesías o Cristo, y es el Hijo de Dios.

La respuesta de Jesús está también desglosada. Sobre su identidad mesiánica, la respuesta es ambigua: «Si os lo digo no me creeréis». Y sobre su filiación divina, Lc pone en boca de Jesús una frase imprecisa: «Vosotros lo decís». Entre las dos partes de la pregunta el evangelista hace que Jesús corrobore su identidad mesiánica con unas frases del Sal 110, en las que ha introducido unas pequeñas variantes respecto de la lectura que traen Mc y Mt: suprime el verbo «veréis», la referencia al profeta Daniel y la frase «viniendo sobre las nubes del cielo», porque podrían haber dado lugar a una falsa esperanza en la vuelta próxima de Jesús después de la Resurrección.

A los títulos de Mesías e Hijo de Dios acompaña ahora, mediante la cita del Sal 110, el de Hijo del hombre. Los tres describen la identidad de Jesús de Nazaret, que queda reafirmada en un proceso judicial ante el tribunal supremo religioso de Jerusalén. Es el Mesías esperado por el pueblo judío; es el Hijo del hombre anunciado en la

profecía de Daniel y es el hijo de Dios, título éste último que algunos salmos aplican al rey David, y por tanto título de poder temporal, no título de divinidad.

Situándonos dentro de la sala del Sanedrín, estos títulos no tienen otro nivel que el de las creencias judías. Pero el texto de Lc está escrito no para que lo leyeran los componentes del Sanedrín y le dieran su interpretación dentro de las ideas del judaísmo, sino que va destinado a la comunidad de Teófilo; por tanto, estos títulos tienen ya en este evangelio un contenido cristiano. En este sentido los tres son facetas de una misma realidad: la persona de Jesús.

El texto nos aproxima a la identidad de Jesús, pero no debemos entender estos títulos como si fueran afirmaciones teológicas de siglos posteriores, sino como afirmaciones más sencillas y más próximas a la época de Jesús y de las primeras comunidades: Jesús es la realización histórica de la esperanza mesiánica como "Hijo del hombre", o ser humano, y como "hijo de Dios" en su filiación divina.

La *sentencia* es deliberada por los miembros del Consejo. Ante la confesión del reo, sobran los testigos. La resolución podemos entenderla en un sentido irónico o como una indicación de la ilegalidad del proceso, pues la confesión del acusado no tiene validez para dictaminar la condena a muerte del reo.

Lc deja demostrado que la asamblea de los jefes religiosos de Israel no han podido condenar a Jesús en un proceso legal. Sí que queda probada la personalidad de Jesús, su identidad. Y si el Sanedrín lo condena es en virtud de las palabras del acusado pronunciadas "por su propia boca". El evangelista, como hará con más fuerza todavía el cuarto evangelio, subraya una vez más que es Jesús quien lleva las riendas del proceso. Estos miembros del Sanedrín ni se alborotan ni se rasgan las vestiduras encolerizados (Mc 14,63; Mt 26,65), ni acusan a Jesús de blasfemia. Lc los reduce al silencio y hace que si estos jefes condenan a Jesús, sea por las palabras que han escuchado del reo. La afirmación, por parte de Jesús, de su propia identidad en unos momentos finales de su vida y ante las autoridades supremas religiosas, adquiere así plena garantía. Los creyentes deben reconocer que es verdad que Jesús de Nazaret es el Mesías que esperaban; es un ser humano presente entre ellos y además es el hijo de Dios.

2.2.3. La identidad de Jesús, rey de los judíos, ante Pilato (23,1-7)

**23 [1]Se levantaron todos ellos y lo llevaron ante Pilato. [2]Comen-
zaron a acusarle, diciendo: “Hemos encontrado a éste
alborotando a nuestro pueblo, prohibiendo pagar tributos al César
y diciendo que él es Cristo rey”. [3]Pilato le preguntó: “¿Eres tú el rey
de los judíos?” Él declaró: “Sí, tú lo dices”. [4]Pilato dijo a los sumos
sacerdotes y a la gente: “No encuentro en este hombre delito algu-
no”. [5]Pero ellos insistían: “Solivianta al pueblo con sus enseñanzas
por toda Judea, desde Galilea donde comenzó, hasta aquí”. [6]Al oír
esto, Pilato preguntó si aquel hombre era galileo. [7]Y, al saber que
pertenecía a la jurisdicción de Herodes, lo remitió donde éste, que
por aquellos días estaba también en Jerusalén.**

Si comparamos los cuatro relatos de estos momentos del proceso de Jesús (ante Pilato y ante Herodes), advertimos notables diferencias entre Mc y Mt por una parte, Lc por otra y el cuarto evangelio por la suya. Se impone leer cada uno de los relatos con independencia de los otros. De todos modos se aprecian algunas coincidencias entre Mc con Mt, y en menor medida de Lc con Jn. El relato más conciso es el de Lc, si bien está ampliado con la escena en el palacio de Herodes, propia de este evangelista. Da la impresión de que Lc ha estilizado los relatos de Mc y Mt y se ha limitado a los datos más imprescindibles que estaban fijos en la catequesis comunitaria y que ahora le sirven para exponer un proceso sobre la identidad de Jesús, rey de los judíos.

Sobre estas notables diferencias entre los cuatro relatos se presentan diversas explicaciones. La más común, como ocurre en otros pasajes evangélicos, es acudir a distintas fuentes. Se señalan: una para la redacción de Mc-Mt y otra para Lc-Jn, advirtiendo que en esta parte del proceso hay que reconocer que el cuarto evangelista utiliza su fuente de una manera peculiar. Hay incluso quien se atreve a poner nombre a alguna de estas fuentes. Otros prefieren señalar sólo a Mc 15,1-5 como la fuente que Lc ha reelaborado para darle mayor verosimilitud histórica.

Casi todos los comentaristas aprecian en esta sección del proceso un trabajo redaccional de Lc. Esto me lleva a pensar que Lc pre-

tende reafirmar ante sus lectores la identidad de Jesús como rey de los judíos, anunciada públicamente ante un tribunal político que no aprecia ningún delito en que se aplique a Jesús este título, que sólo les sirve de burla y desprecio.

Divide la comparecencia de Jesús ante el gobernador romano en dos partes (23,1-7 y 23,13-25). En la primera comparecencia de Jesús ante Pilato se distingue: 1. Breve introducción. 2. Presentación de cargos. 3. Pregunta de Pilato a Jesús. 4. Respuesta de Jesús. 5. Sentencia de Pilato. 6. Insistencia de los acusadores. 7. Pilato aprovecha una oportunidad para abandonar la escena.

1. Breve introducción

Lc empalma esta parte del proceso con la anterior ante el Sanedrín, con una frase breve: «Se levantaron todos ellos y lo llevaron ante Pilato». Mc y Mt han conservado más detalles que narran este cambio de escena: «atan a Jesús, lo llevan y lo entregan». Los que llevan a Jesús son «todos ellos», evidentemente los componentes del tribunal judío.

El evangelista, como hace en otros momentos, suprime detalles que pudieran revertir en desdoro del Maestro y, con más lógica literaria que Mc y Mt, inicia el proceso ante Pilato exponiendo los cargos que todos ellos tienen contra Jesús. Jn 18,29 es todavía más lógico, pues la exposición de los cargos obedece a una pregunta del gobernador: «¿Qué acusación traéis contra este hombre?».

Lc introduce la *presentación de cargos* con una expresión perifrástica: «comenzaron a acusarle» (*erxanto de kategorein*), como si tuvieran prisa por lograr rápidamente la sentencia del procurador. Incluso la exposición de los cargos refleja cierto atropello en la construcción sintáctica del párrafo. Primero presentan con cierta solemnidad, no exenta de desprecio, al reo: «a éste (*touton*) hemos encontrado», como si fuera "un cualquiera". Luego enumeran los cargos mediante tres participios: «*pervirtiendo* (*diastrefonta*) a nuestra nación», mejor que «alborotando a nuestro pueblo», ya que *diastrefo* connota cierta perversión moral o distorsión de los caminos del Señor (Lc 9,41; Hch 13,8.10; 20,30); «*prohibiendo* pagar tributos al César»; y «*diciendo* que él es el Cristo rey».

Advertimos una gradación en los cargos en función de lo que podía interesar al gobernador. El primero afecta, en su expresión griega, a la consideración religiosa de Israel, muy importante para los jefes religiosos, pero poco o nada relevante para el romano. El segundo cargo podía interesar más a Pilato, pues entre sus funciones de gobernador romano estaba la recaudación de los impuestos. El tercero tenía verdadera entidad, pues atentaba a la dignidad del emperador, expresada con el título de *basileus* ("rey").

2. Pregunta de Pilato a Jesús

Se centra en este tercer cargo. En la redacción de Lc es una pregunta de trámite procesal. De hecho, en la segunda comparecencia de Jesús ante Pilato, éste se olvidará de referirse a Jesús con el título de rey. Sólo trata el tema de Jesús rey en este momento, haciéndose eco de las acusaciones contra Jesús. En cambio, el relato de Mc lo repite varias veces (Mc 15,9-18). Por su parte, el cuarto evangelio aclara el contenido de esta pregunta sobre la identidad de Jesús rey en un diálogo más amplio entre el gobernador y el acusado (Jn 18,33-38), en el que Jesús afirma la categoría de su reino, que no es de este mundo.

En este contexto y ante un tribunal romano hay que ver en la pregunta de Pilato un sentido político que afecta al acusado.

3. Respuesta de Jesús

Resulta ambigua: «Sí, tú lo dices». Tanto puede ser un reconocimiento de Jesús de su identidad regia, como significar "tú lo estás diciendo, no yo". Quizás en esta respuesta de Jesús tengamos el primer esbozo de la respuesta histórica que pudo dar Jesús a Pilato y que luego fue ampliada por Jn en un diálogo más largo y preciso entre Jesús y el romano.

4. Sentencia de Pilato

En la redacción de Lc llama la atención que, ante la respuesta afirmativa de Jesús, el gobernador diga a continuación: «No encuentro delito en este hombre». La proclamación de una persona como

rey atentaba contra el emperador; era un delito de "lesa majestad" que implicaba la condena a muerte. Hay algún comentarista que explica esta anomalía como una técnica narrativa del evangelista, que de este modo marca la contraposición entre la insistencia de los jefes religiosos por encontrar un delito que lleve a la muerte y la resolución del procurador, que reconoce la inocencia de Jesús. (Véase esta reafirmación de la postura de Pilato en los vv. 14 y 22.)

Leyendo el texto de Lc nos podemos plantear una pregunta: ¿cómo pudo Pilato dar una sentencia tan rápidamente con sólo una pregunta al reo y una sola respuesta del mismo? Si comparamos el texto de Lc con el de Jn, podemos pensar que esta parte del proceso recogía más intervenciones del juez y del reo (Jn 18,33-38), sobre el título de rey de Jesús y la naturaleza de su reino. El veredicto de inocencia es más lógico en Jn que en Lc, a no ser que en el relato de Lc demos a la pregunta de Pilato un contenido irónico: "Este galileo, abandonado de sus partidarios, sin señales externas de nobleza, sólo apoyado en sus palabras, poco peligro podía ofrecer al poder de Roma". Las acusaciones contra Jesús le pudieron hacer pensar a Pilato que este galileo era un iluminado enfrentado a sus autoridades religiosas por unas enseñanzas. Y él, político, egoísta y cobarde, prefería evitar las complicaciones de un proceso que le resultaba incómodo.

Ahora es Mt quien nos da una pista mediante la inserción del episodio de la mujer del gobernador. Después de anotar Mt que Pilato sabía que los jefes religiosos se lo habían entregado por envidia, introduce en la sala del juicio a su mujer quien le aconseja que se aparte de este proceso: «No te metas con ese justo» (Mt 27,19).

El proceso ante Pilato fue en realidad más prolongado. En un principio, en la fuente de Lc, el v. 4 empalmaba con el v. 13. Lc lo cortó aquí para insertar la continuación del proceso, pero ante Herodes, con un relato propio de este evangelista.

5. Insistencia de los acusadores

La declaración de Pilato provoca una reacción fuerte en los acusadores, que de nuevo repiten los cargos formulados contra Jesús: «solivianta el pueblo...». Lc emplea ahora el verbo *anaseio*, que sólo lo usa en este texto y que lo pudo tomar como préstamo de Mc 15,11,

que curiosamente lo emplea para describir la incitación de los ánimos de la gente por los sumos sacerdotes para que pida la libertad de Barrabás en vez de la de Jesús.

El evangelista pone en boca de los acusadores, en la repetición del primer cargo, el ámbito geográfico en que Jesús ha soliviantado los ánimos de la gente: «por toda Judea, desde Galilea, donde comenzó, hasta aquí». Esto recuerda inevitablemente Hch 10,37: «Vosotros sabéis lo que sucedió en toda Judea, comenzando por Galilea». La expresión «solivianta al pueblo con su enseñanza» hay que entenderla no en el sentido griego de una enseñanza escolar, sino en el sentido judío de una explicación de las Escrituras, por tanto como una declaración pública de su mesianismo y filiación divina según las Escrituras.

6. Pilato aprovecha una oportunidad para abandonar la escena

La mención de Galilea le proporciona a Lc una oportunidad literaria para ofrecer una salida de escena a Pilato, personaje al que está presentando como no implicado en el proceso de Jesús. Es un empalme artificial que rompe la secuencia lógica del proceso. Pero esto no impide que consideremos como histórica la presencia de Herodes en Jerusalén.

Lc deja entender que el gobernador aplica en este caso la norma jurídica romana de que el reo debe ser juzgado en el lugar de su residencia: «al saber que aquel hombre pertenecía a la jurisdicción de Herodes...». Pero tanto Jesús como Herodes se encontraban fuera del territorio regido por el etnarca.

Y si el proceso contra Jesús era legal, algo que pondremos en duda, los sumos sacerdotes habrían protestado porque se les iba de las manos el poder dar muerte a Jesús, cosa que buscaban con insistencia.

Mejor será quedarnos con que esta mención es un puente literario de Lc. Además, mediante este artificio, el evangelista enfrenta al rey Herodes con el rey Jesús, dentro de la temática que he apuntado antes sobre la identidad de Jesús.

Hay otras explicaciones de esa conducción de Jesús desde el tribunal romano al palacio de Herodes.

2.2.4. La identidad de Jesús, objeto de burlas ante Herodes (23,8-12)

8Cuando Herodes vio a Jesús, se alegró mucho, pues hacía largo tiempo que deseaba verle. Había oído muchas cosas de él y esperaba que hiciera algún signo en su presencia. 9Le hizo numerosas preguntas, pero él no respondió nada. 10Estaban allí los sumos sacerdotes y los escribas acusándole con insistencia. 11Pero Herodes, con su guardia, después de despreciarle y burlarse de él, le puso un espléndido vestido y lo remitió a Pilato. 12Aquel día Herodes y Pilato se hicieron amigos, pues antes estaban enemistados.

Este episodio, que corta artificialmente el proceso civil de Jesús ante el gobernador romano, está narrado solamente por Lc. Hemos visto en el episodio anterior la inserción literaria que violenta el relato, alterando la secuencia entre los vv. 4 y 13.

¿Qué pudo pretender Lc con esta composición? En la redacción lucana el proceso es claramente un proceso de afirmación de la identidad de Jesús, rey de los judíos. En esta causa nuestro evangelista habría querido enfrentar dos tipos de realeza: la de un rey ambicioso, cruel y egoísta, como rey de este mundo, y la de un rey pacífico, que entrega su vida por ser fiel a una misión y en beneficio de todos.

En la comunidad primitiva de Jerusalén pudo encontrar Lc unas reflexiones que aclaraban la verdadera identidad de Jesús rey. Ellos habían experimentado en sus propias carnes este enfrentamiento entre los reyes y gobernadores de este mundo y la resistencia pacífica y saludable de los seguidores del rey Jesús. Esta reflexión les llevaba a comprender las circunstancias históricas por las que estaban pasando: «En esta ciudad se han aliado Herodes y Poncio Pilato con extranjeros y la gente de Israel contra tu santo siervo Jesús, a quien has ungido» (Hch 4,27). Explicación de la persecución que sufre la comunidad de Jerusalén, no la persona histórica de Jesús. Por eso, este episodio de Hch no se puede interpretar como un *midrás* de Sal 2,1-2, ya que el salmo habla de alianza contra Jesús, y en el evangelio Herodes y Pilato se muestran convencidos de la inocencia de Jesús. Dice la NBJE en nota a Lc 23,8: «No se ha podido inventar la escena partiendo del Sal 2,1-2, como algunos críticos pretenden; este texto es demasiado vago; lo que sí exige un caso real es más bien su aplicación acomodaticia, en Hch 4,27».

Esta interpretación del episodio de la comunidad primitiva estaba avalada por otros hechos acaecidos posteriormente, en los que los creyentes pudieron descubrir las alianzas de reyes y gobernadores contra ellos (véase, por ejemplo, Hch 12.1-5).

La *Sinopsis* ve incluso un motivo más que tiene Lc para insertar aquí el episodio de la comparecencia de Jesús ante Herodes: el paralelismo que el autor de Hch establece entre Jesús y Pablo: «Al igual que Jesús comparece sucesivamente ante el Sanedrín, ante Pilato y ante Herodes, lo mismo Pablo comparece también ante el Sanedrín, ante Festo y ante (Herodes) Agripa» (II, pág. 393).

¿Cómo redacta Lc esta presencia del rey Jesús ante el rey Herodes? Si atendemos al texto, el sujeto de toda la acción es Herodes: «cuando lo vio... se alegró... deseaba verlo…». Y termina: «Herodes y Pilato se hicieron amigos». Los otros personajes son meros acompañantes que repiten las mismas acusaciones ante el rey Herodes o que colaboran con él en las burlas. Jesús es el centro de la escena. Pero Lc no pone ninguna palabra en su boca. Jesús guarda un total silencio. El personaje que centra el relato, literariamente, es Herodes. Con unas pinceladas Lc lo describe como un rey infantil, como si por fin se hubiera encontrado con un juguete que había deseado hacía tiempo y con el que quería divertirse. La descripción de Lc resalta este infantilismo de Herodes: «esperaba que hiciera algún signo en su presencia». Tan infantil que no escucha las acusaciones de los sumos sacerdotes y escribas.

Frente a este rey infantil y caprichoso, Lc presenta a Jesús, señor de la escena, con una dignidad y entereza que le lleva a no responder nada a las muchas preguntas que le hace Herodes. Con esta descripción de los personajes Lc traza un cuadro vivo de contraste entre el rey verdadero y el rey de pacotilla.

La postura de Herodes ante la actitud de Jesús es la que cabe esperar de este personaje: la burla, el desprecio, el juego con un personaje famoso que se cree rey de Israel. Por eso, el gesto de Herodes consiste en vestir a Jesús como si fuera un muñeco, con una vestidura de gala, propia de reyes y príncipes.

No podemos establecer un paralelo con Mc 15,16-20, que narra los ultrajes inferidos a Jesús por los soldados romanos, quienes lo

desnudan y luego lo visten de púrpura, para luego volverle a poner sus ropas. En este texto no coinciden los evangelistas en el vocabulario. En la redacción de Lc, Herodes viste a Jesús con un vestido espléndido (*lampros*), brillante. No dice el texto que previamente hubieran quitado a Jesús sus ropas. Es una burla mezquina con la que Lc describe la odiosa personalidad del rey Herodes.

Herodes devuelve a Pilato el reo vestido de esta forma. Lc anota el efecto de este encuentro. Pilato y Herodes se reconcilian. Los dos "jueces" tienen en común que están convencidos de la inocencia de Jesús, o al menos de su no peligrosidad para la sociedad romana. Por tanto, proyectando el mensaje de Lc a la vida de las primeras comunidades, el invocar a Jesús como rey o hablar de su reino no supone ningún atentado contra la sociedad civil de entonces.

2.2.5. La identidad de Jesús rechazada por la muchedumbre (23,13-25)

**[13]Pilato convocó a los sumos sacerdotes, a los magistrados y al
pueblo, [14]y les dijo: "Me habéis traído a este hombre como albo-
rotador del pueblo, pero yo le he interrogado delante de vosotros
y no he hallado en él ninguno de los delitos de que le acusáis.
[15]Ni tampoco Herodes, porque nos lo ha remitido. Nada ha hecho,
pues, que merezca la muerte. [18]Así que le daré un escarmiento y lo
soltaré". [19*] [18]Toda la muchedumbre se puso a gritar a una: "¡Fue-
ra ése, suéltanos a Barrabás!" [19](Éste tal había sido encarcelado
por un motín que hubo en la ciudad y por asesinato.)**

**[20]Pilato les habló de nuevo, con la intención de librar a Jesús,
[21]pero ellos seguían gritando: "¡Crucifícalo, crucifícalo!" [22]Por ter-
cera vez les dijo: "Pero ¿qué mal ha hecho éste? No encuentro en él
ningún delito que merezca la muerte; así que le daré un escarmien-
to y lo soltaré". [23]Pero ellos insistían pidiendo a grandes voces que
fuera crucificado, y arreciaban en sus gritos.**

**[24]Pilato sentenció que se cumpliera su demanda. [25]Soltó, pues,
al que habían pedido, al que estaba en la cárcel por motín y asesi-
nato, y a Jesús se lo entregó a su deseo.**

V.17 Se considera una adición explicativa: «Y debía soltarles uno cada Fiesta» (cf. Mt 27,15 par.).

Lc empalma una segunda escena del proceso de Jesús ante la autoridad romana. Si la escena ante Herodes se presentó como una perícopa propia de Lc que rompe la secuencia del proceso atestiguada por Mc, Mt y Jn, esta segunda ofrece también bastantes indicios de ser un arreglo literario de Lc sobre notas que ha tomado de Mc o de su fuente.

En primer lugar recordemos que el v. 13, con que se inicia esta escena, tiene su lugar lógico a continuación del v. 4. En segundo lugar aparece en el relato un nuevo personaje, Barrabás (vv. 18 y 22), del que nada sabemos, si nos atenemos al texto de Lc. En tercer lugar, analizando el vocabulario de la escena, advertimos la abundancia de lucanismos, que, tras su análisis, los autores de la *Sinopsis* concluyen que algunas palabras «sólo se leen aquí en Mc, mientras que son relativamente frecuentes en Lc-Hch, e incluso a veces propias de Lc» (II, 394).

Esto nos hace concluir que Lc ha construido una perícopa propia con arreglos sobre el texto de Mc 15,6-15 y aportaciones suyas. Comparando este fragmento con el paralelo de Mc, apreciamos una preocupación del autor por subrayar el deseo de Pilato por librarse de este proceso contra Jesús. El cuarto evangelio (Jn 19,4-12) subrayará todavía más esta preocupación del gobernador por librar a Jesús de la muerte, porque varias veces repite que no encuentra en este hombre nada que la merezca.

Todas estas escenas del proceso están centradas en la identidad de Jesús, Mesías, rey de Israel, Hijo de Dios. Ahora, como final de esta sección, Lc quiera dejar clara una idea que aparece repetidas veces en sus escritos: los responsables de la condena a muerte de Jesús son los judíos: «Vosotros lo matasteis» (Hch 2,23.20; 3,13-15.17; 4,10; 5,30).

En la escena primera ante Pilato las personas que intervienen, además de Jesús, son el procurador, los sumos sacerdotes y la gente (*ochlos*) En esta segunda sesión ante Pilato Jesús permanece en silencio. Los personajes que han sido convocados a esta parte del juicio son los sumos sacerdotes, los magistrados y el pueblo (*laos*, con toda la carga de significado que esta palabra tiene en Lc: el pueblo de la alianza, no ya la "gente" de la sesión anterior). Lc carga toda la responsabilidad de la condena a muerte de Jesús sobre este pue-

blo de Israel. Una vez Jesús ha sido presentado públicamente como Cristo y rey de Israel, es el pueblo el que lo rechaza y quiere eliminarlo: «¡Fuera ése!» (*aire touton*). En la predicación de las primeras comunidades, los creyentes estaban reviviendo estas tensiones entre la sinagoga y la comunidad, como vemos en el libro de los Hechos (3,14; 5,17-33; 6,9-15; 12,1-5; 13,44-52; etc.).

La estructura de la sección viene dada por los tres intentos de Pilato por convencer al pueblo de la inocencia de Jesús: 1. Breve introducción. 2. Primer diálogo entre Pilato y el pueblo. 3. Segundo diálogo entre Pilato y el pueblo. 4. Tercer diálogo entre Pilato y el pueblo. 5. Decisión final.

1. Breve introducción

Al haber interrumpido Lc el proceso ante Pilato para insertar la escena en el palacio de Herodes, ahora debe empalmar de alguna manera esta nueva escena con la anterior, es decir, enlazar el v. 13 con el 12. Lc se limita a proseguir la primera parte ante Pilato, que, por lo demás, ha quedado a falta de una sentencia del gobernador.

Ahora Lc se limita a señalar la convocatoria (¿nueva?) del romano a los acusadores de Jesús: los sumos sacerdotes y los magistrados. Pero hay un detalle interesante que nos puede orientar para descubrir la intención de Lc en esta segunda comparecencia de Jesús ante el procurador. Con los sumos sacerdotes y magistrados Lc dice también que ha convocado al pueblo (*laos*).

El evangelista distingue claramente a la "gente" o muchedumbre del pueblo. En la primera sesión, v. 4, con los sumos sacerdotes está la gente (*ochlos*). En cambio en el v. 5 es el pueblo (*laos*), es decir, el pueblo de Yahvé al que, según los acusadores, ha soliviantado Jesús con sus enseñanzas. El *laos* ha sido el objeto de las enseñanzas de Jesús (v. 14).

En esta segunda comparecencia ante Pilato, es el pueblo de Yahvé, Israel, el que lleva la iniciativa contra Jesús. Un pueblo que hasta ahora ha seguido a Jesús con entusiasmo o que en algunos momentos ha frenado la animadversión de los jefes religiosos (19,48; 20,19; 22,2; véase también 23,35; 24,19) y ahora forma grupo para pedir la crucifixión de Jesús.

2. Primer diálogo entre Pilato y el pueblo

Lc inicia esta nueva sección haciendo que Pilato resuma la situación del proceso y su decisión. En este momento el reo, que para el romano es “un hombre”. Pilato, en su deseo de no implicarse más en este proceso, cita a Herodes como testigo de la falta de fundamentos en la acusación contra Jesús: «Nada ha hecho que merezca la muerte».

Pilato intenta conceder a los acusadores algún fundamento en los temas de que lo están acusando. De ahí la conclusión: «Así que le daré un escarmiento y lo soltaré». ¿En qué consiste este escarmiento? Lc emplea el verbo *paideuo*, que significa “educar”, y expresa también un castigo o escarmiento que se aplica para ayudar a la educación de un niño (*pais*) y que no vuelva a repetir algo juzgado como malo en su conducta. Hay en esta propuesta de Pilato una carga de ironía: el romano quiere educar a este hombre para que no vuelva a repetir sus enseñanzas, porque resulta molesta a los jefes religiosos de los judíos. El evangelista conoce el significado y los matices de este verbo en la literatura clásica. Por eso, yo creo que lo emplea en este momento como un castigo educativo aplicado mediante unos palos (*fustes*) y no con la flagelación como acción previa a la crucifixión. Esta identificación entre el castigo educativo que propone Pilato y la flagelación obedece a querer explicar el texto de Lc desde Mc 15,15 o desde Mt 27,26. Incluso hay quien explica la propuesta del castigo educativo para rebajar la crueldad con que los testigos describían estos momentos de la vida de Jesús.

El pueblo responde a Pilato expresando el deseo de eliminar a este hombre mediante la muerte en cruz. Lc modifica el texto de Mc en un detalle interesante. Anota que la respuesta del pueblo es unánime: «todos a una» (*pamplethei*). Esta unanimidad obedece en Mc a la labor de los jefes religiosos, que convencen a la gente para que pida la muerte de Jesús; en cambio en Lc este dato de la persuasión de los jefes no es anotado; es el pueblo el que con unanimidad pide la muerte de Jesús. En el libro de Hch (3,17) el autor contemplará esta responsabilidad de los jefes religiosos para rebajar algo la del pueblo: «Ya sé hermanos que obrasteis por ignorancia».

A continuación Lc introduce un nuevo personaje en su relato: Barrabás. Lo nombra ahora por primera vez y con una falta de co-

nexión literaria. Lo mismo advertimos en Jn. En cambio Mc y Mt, que al parecer conservan un recuerdo más próximo a los hechos, lo han introducido previamente en el diálogo de Pilato y la gente a la que ofrece canjearlo por Jesús. Incluso en su introducción al relato, Mc y Mt, y también Jn (18,39), relacionan el hecho con la fiesta de Pascua: «cada fiesta les soltaba un preso, el que pidieran» (Mc 15,8). Jn dice que era una costumbre «en la Pascua» (Jn 18,39). Lc omite todos los detalles sobre Barrabás, de ahí que un glosador quiera subsanar la laguna del evangelista introduciendo la frase que forma el v. 17: «y debía soltarles uno cada Pascua», que omiten los mejores testigos textuales. Lc precisa brevemente quién es Barrabás: «estaba encarcelado por un motín y por asesinato». ¿Por qué se produce esta falta de lógica literaria en el texto de Lc? Es una pregunta pertinente en este evangelista. Una explicación pudiera ser que Lc introduce a Barrabás cuando ya la escena está llegando a su desenlace, pero como a la fuerza. Debió considerar denigrante el que los judíos pidieran el canje de un asesino por su Maestro, el "Señor de la vida". Hemos visto que en otros momentos Lc suaviza o elimina detalles que considera ofensivos para Jesús.

En Mt 27,16 este personaje recibe el nombre de Jesús Barrabás. Tal parece que era su verdadero nombre. Es significativo que las copias posteriores de Mt suprimieran el nombre de Jesús para evitar toda relación con el de Nazaret. Nosotros nos preguntamos si tiene algún fundamento la costumbre de liberar a un preso por la fiesta de Pascua.

3. Segundo diálogo entre Pilato y el pueblo

Más que un diálogo tenemos aquí un segundo intento de Pilato por desentenderse de este proceso. Es una intervención breve del procurador por "liberar" a Jesús. Lc señala claramente tal intención, o mejor la "voluntad" (*thelon*) de librarse él también de este proceso. Pero ellos le cortan la propuesta. Si leemos con cuidado el texto de Lc, apreciamos su interés por contraponer la voluntad de Pilato a los gritos de los acusadores. En la versión literal, los vv. 20-21 dicen: «De nuevo Pilato habló con voz fuerte (*prosefonesen*)»; «pero ellos

seguían gritando (*epefonoun*)». Lc contrapone el mismo radical del verbo (*foneo*), que incrementa con distintos proverbios. De esta forma marca literariamente a los dos dialogantes y, según mi opinión, la misma estructura de la frase indica que Pilato es interrumpido por los gritos de los acusadores. Este segundo intento del procurador fracasa ante el empecinamiento de los sumos sacerdotes, los ancianos y el pueblo. ¿Qué pudo motivar a Lc para que construyera este breve diálogo con estos matices?

Este evangelista es quien va marcando estos intentos de Pilato, si bien, atendiendo a la redacción, podemos pensar que en la memoria de la comunidad debía haber constancia de esta postura del gobernador romano. En el primero les plantea a los acusadores la inocencia de Jesús; en el segundo (*palin* = "de nuevo", v. 20) dice expresamente que la voluntad del romano es soltar al reo. El tercer intento (*triton* = "por tercera vez", v. 22) cierra el juicio.

4. Tercer diálogo entre Pilato y el pueblo

El tercer intento del procurador por librarse del proceso repite casi al pie de la letra la misma motivación o declaración de inocencia del reo y la propuesta de aplicarle un correctivo:

v. 15 "Nada ha hecho… que merezca la muerte.	v. 22a: "No encuentro en él ningún delito que merezca la muerte;
v. 16: Así que le daré un escarmiento y lo soltaré".	v. 22b: así que le daré un escarmiento y lo soltaré".

De esta forma el evangelista subraya una vez más la voluntad del gobernador romano por zafarse de este asunto.

"Ellos", igualmente por tercera vez, piden que sea crucificado. Lc también aquí hace que la propuesta de Pilato quede ahogada por «las grandes voces» del grupo de acusadores, y remacha estos gritos con una frase con la que se cierra este diálogo entre los judíos y Pilato: «arreciaban sus gritos».

5. Decisión final

Pilato ha fracasado en sus tres intentos por librar a Jesús o liberarse él de este asunto. A pesar de las tres afirmaciones de que el reo es inocente, pronuncia su decisión (*epekrinen*) condenatoria.

Si atendemos al texto, Pilato no condena a Jesús. El verbo usado por Lc (*apokrinomai*) significa "dar una respuesta" o emitir un juicio, tomar una decisión, que, según sigue explicitando el evangelista, consiste en acceder a lo que le piden. Lc ha evitado una vez más que el romano condene a muerte a Jesús. Incluso lo que podía ser el contenido de esta decisión o decreto del gobernador es que quede libre Barrabás y que Jesús sea entregado «a su deseo», al de los judíos.

En todo este proceso de Jesús ante Pilato, Lc ha ido dando pistas para que el lector no culpe de la muerte de Jesús al romano, sino a los judíos. Los comentaristas destacan la insistencia de Pilato por librar a Jesús. En el relato de Lc es donde más apreciamos los intentos del romano, hasta tres veces, y al mismo tiempo subraya la culpabilidad de los sumos sacerdotes, ancianos y el pueblo.

¿Qué motivos pudo tener el evangelista para cargar toda la culpa sobre los judíos y eximir casi del todo al único que podía autorizar la ejecución de Jesús? En 24,20 se repite esta decisión de condenar y dar muerte: «nuestros sumos sacerdotes y magistrados lo condenaron a muerte y lo crucificaron», pero no nombra al pueblo.

Probablemente cuando Lc redacta su escrito las circunstancias sociopolíticas aconsejaban no cargar la responsabilidad de la muerte de Jesús sobre la autoridad romana. Lo hemos ido viendo a lo largo de este evangelio. El cuarto evangelista acentuará más aún esta línea; para Jn son los judíos los responsables de la muerte de Jesús: «Nosotros tenemos una ley, y según esa ley debe morir porque se tiene por Hijo de Dios» (Jn 19,7).

Nos queda una última pregunta: ¿Fue un proceso legal? Según los autores de la *Sinopsis*, «no hubo un "proceso" propiamente dicho, instruido por Pilato a Jesús. Ninguno de los relatos que poseemos habla de una "condena a muerte" pronunciada por Pilato... El interrogatorio de Pilato a Jesús tiene como único fin darnos a conocer las acusaciones que los jefes de sacerdotes pronunciaron contra él al entregarle a Pilato» (II, pág. 391). Los sumos sacerdotes, con los

ancianos y el pueblo, entregan a Jesús como «alborotador del pueblo», una acusación que podía tener su peso ante el tribunal romano. Acusan a Jesús parangonándolo con Barrabás, que está encarcelado por una rebelión (*stasin*) en la ciudad. Era la vía para lograr que el procurador accediera a autorizar la muerte de Jesús. La tradición posterior adjudicó la muerte de Jesús a los jefes judíos y tendió a eximir de parte de culpa a Pilato, al que presenta como obligado por las peticiones de la gente.

Ante los problemas que ofrece la realidad histórica del proceso de Jesús narrada por Lc, podemos sentar la hipótesis de que ha sido el cuarto evangelio quien ha reconstruido el relato del proceso con un realismo más cercano a los hechos que el de Lc. En Jn se perciben las líneas de un relato procesal. Lc se ha limitado a destacar como causa de la muerte de Jesús el odio de los jefes religiosos y el rechazo del pueblo de Yahvé, que no acepta que Jesús de Nazaret sea su Mesías y su rey.

Según Pagola, «la razón de fondo está clara. El reino de Dios, defendido por Jesús, pone en cuestión al mismo tiempo todo aquel entramado de Roma y el sistema del templo. Las autoridades judías, fieles al Dios del templo, se ven obligadas a reaccionar: Jesús estorba» (*Jesús,* pág. 389).

3. Ejecución de la sentencia (23,26-49)

En esta sección volvemos a encontrar una pieza literaria elaborada por Lc con personalidad y originalidad a partir de algunos recuerdos que transmitieron testigos oculares. Podemos hablar del empleo de una fuente o documentos de los que Lc pudo disponer (L) o una redacción anterior (el Protolucas), o sencillamente estamos ante una aportación del último redactor lucano a un relato básico que circulaba en las primeras comunidades. El resultado es un texto que narra los distintos pasos de la ejecución de la sentencia de muerte, dictada por Pilato bajo presión de los jefes religiosos de los judíos.

Lo que sí advertimos, al comparar el relato de Lc con los de Mc, Mt y Jn, es una elaboración bastante original de nuestro evangelista. Apreciamos unos datos comunes con los de los otros evangelistas, sobre todo con Mc 15,22-32, que formaba parte de la tradición oral. Lc ha completado estos datos con aportaciones suyas, como la pre-

sencia de las mujeres en el camino del Calvario (23,27-31), la petición de Jesús al Padre de que perdone a los que lo crucifican (23,34), las burlas de los soldados (23,36-37) y el episodio del "buen ladrón" (23,39-43). Hay que reconocer que Lc se aleja mucho de Mc, incluso en la ordenación de los detalles comunes.

Según el texto de Lc, divido la sección en dos apartados: 3.1. Camino del Calvario (23,26-32). 3.2. En el Calvario (23,33-43). En el primero Lc presenta unas personas que "siguen a Jesús" o "van con él" en este camino; en el segundo menciona unas personas que de alguna manera "asisten" a la crucifixión de Jesús. En este evangelio no aparecen, ni en el camino del calvario ni en el lugar de la crucifixión, ninguno de los discípulos y ninguna de las "muchas mujeres" que están mirando a lo lejos ni ninguno de sus familiares. Son datos que han conservado los otros evangelistas. Lc ha desplazado la presencia de las mujeres y de los conocidos al momento de la sepultura (23,49).

3.1. Camino del Calvario (23,26-32)

26Cuando lo llevaban, echaron mano de un cierto Simón de Cirene, que venía del campo, y le cargaron con la cruz para que la llevara detrás de Jesús.

**27Le seguía una gran multitud del pueblo y mujeres que se dolían y se lamentaban por él.
28Jesús se volvió a ellas y les dijo: "Hijas de Jerusalén, no lloréis por mí; llorad más bien por vosotras y por vuestros hijos.
29Porque llegarán días en que se dirá: ¡Dichosas las estériles, las entrañas que no engendraron y los pechos que no criaron!
30Entonces se pondrán a decir a los montes: ¡Caed sobre nosotros! Y a las colinas: ¡Sepultadnos!
31Porque si hacen esto con el leño verde, ¿qué no se hará con el seco?"**

32Llevaban además a otros dos malhechores pera ejecutarlos con él.

En este apartado Lc describe a Jesús camino del lugar de su crucifixión. Introduce el relato de forma impersonal: «Cuando lo llevaban». ¿Quiénes? El redactor prescinde de detalles que relacionan la escena del pretorio con la salida para el lugar de la ejecución de la sentencia. Jesús sigue siendo el protagonista.

Iniciado el camino de la ejecución, Lc nombra a unas personas que acompañan a Jesús. Son: Simón el Cirineo, una multitud del pueblo, entre las que nombra de modo especial unas mujeres que le siguen (*ekolouthei*) y dos malhechores que eran llevados con él. Estos tres grupitos que acompañan a Jesús camino del Calvario están marcados, según Lc, por el seguimiento: Simón le sigue detrás, las mujeres le siguen, los malhechores "van con" él. Al narrar la presencia de los dos malhechores, Lc ha introducido un cambio en el dato que ofrecen Mc y Mt. Estos evangelistas relacionan a los malhechores con Jesús en el momento de la crucifixión «con él» (*syn auto*); Lc los sitúa en el camino del Calvario y ha colocado la marca de acompañamiento: «con él». Además modifica el verbo de la tradición marcana de que estaban «para ser crucificados» (*stauroo*) por «para ser ejecutados» (*aireo*) con él.

En resumen, que para Lc esas personas tienen en común el seguimiento de Jesús o acompañarle en la etapa final de su vida. Desde este análisis del texto podemos ya intuir la enseñanza que propone a sus lectores.

1. Simón el Cirineo

Es un personaje sin categoría especial, un "cierto" (*tis*) que regresa del campo. El sobrenombre de "Cirineo" indica que es originario de la región de la Cirenaica, en el norte de África. Estaba en Jerusalén o había venido para celebrar la Pascua. Cualquier hipótesis vale, porque no tenemos ningún dato que identifique a esta persona. Para Lc es uno que sigue con la cruz de Jesús detrás de él. Mc lo identifica como el padre de Alejandro y Rufo, que «eran sin duda conocidos de la comunidad romana donde Marcos escribió su evangelio. Ver Rm 16,13» (NBJE, nota a Mc 15,21).

Se supone que son los soldados romanos los que echan mano de Simón y le colocan encima la cruz de Jesús para que la llevara. El Cirineo ¿lleva la cruz entera, formada por los dos travesaños, o sólo el palo horizontal, llamado *patibulum*? Normalmente el reo llevaba el palo horizontal, ya que el vertical, *stipes*, estaba clavado en el lugar habitual de las crucifixiones. Lc dice que a Simón le cargan "la cruz" (*stauros*). Tampoco nos aclara, ni él ni los otros evangelistas, los motivos que tuvieron los soldados romanos para aliviar a Jesús del peso

de la cruz. No se entretienen en estos detalles, que podrían satisfacer nuestra curiosidad. Reduce la figura de Simón a una persona que "sigue" a Jesús y le acompaña en el camino del suplicio.

2. Las mujeres

Es otro grupo que sigue a Jesús en el camino del Calvario. Se las divisa entre una gran multitud. La construcción sintáctica con que Lc introduce este grupo permite traducir: «Le seguía gran multitud y *de modo especial* mujeres», dando a la copulativa *kai* un valor de subrayado (véase Zorell, s.v. I, a); este uso también en Mc 16,7; Mt 8,33 y Hch 1,14). Las mujeres que acompañan a Jesús destacan de entre el grupo de la multitud. La redacción de Lc obliga al lector a enfocar su atención en estas mujeres.

El evangelista describe los sentimientos de estas acompañantes de Jesús: «se dolían y se lamentaban» (*ekoptonto kai ethrenoun*). El verbo *koptomai* significa "plañir", "lamentarse", expresar sentimientos de dolor mediante golpes de pecho. El verbo *threneo*, derivado del sustantivo *threnos*, denota expresar estos sentimientos mediante cantos fúnebres (*threnos*). Diríamos que, con esta primera frase, Lc describe un cortejo que acompaña al ajusticiado con cantos fúnebres. Pero este cortejo con plañideras era parte del entierro de un difunto, no de un ajusticiado, que todavía no ha muerto. En esta ceremonia de los entierros participaban los familiares o unas plañideras contratadas (ver Mc 5,38). En cambio, este tipo de duelo no estaba permitido en el caso de un ajusticiado.

Sabiendo que esta composición es una elaboración de Lc y que no tiene ninguna presencia en los otros tres evangelios, nos podemos preguntar por la intencionalidad del autor, y más en concreto qué grupo de mujeres presenta el evangelista siguiendo a Jesús en este momento de su vida. Para algunos se trata de una reacción espontánea de mujeres «que cumplen el oficio de plañideras, como protesta por la ejecución de Jesús». Es una explicación pobre, como la que explica el episodio como una inserción por el evangelista del texto de Pr 31,6, que en una versión correcta no encaja con este episodio: «Dad el licor al perdido (= al que va a perecer) y el vino al amargado», que algunos lo relacionan también con Mt 27,34. Ninguna de estas referencias contempla el duelo por uno que va a morir. Otros ven

en estas mujeres a las que acompañaron a Jesús desde el principio de su vida pública, en Galilea, y que ahora le acompañan también camino del patíbulo y le seguirán acompañando después de muerto (23,55). Hay quien incluso ve en este grupo el coro de las grandes obras clásicas, que intervenía en representación de los ciudadanos.

Tenemos que valorar la presencia de estas mujeres desde la redacción de Lc y no reducirlas a simples plañideras que, además, solían ser las parientes del difunto. Es un grupo que se destaca de la gran multitud del pueblo (*laos*). En el Evangelio, y más en particular en Hch, este autor va anotando que es el *laos*, es decir el pueblo de la alianza, el que renuncia a su Mesías y lo canjea por un asesino. Ha querido aclarar que no es todo el *laos* el que se aparta de la alianza de Yahvé, sino una parte. En este *laos* tienen un papel importante las mujeres seguidoras de Jesús en todas las circunstancias de la vida del Maestro. Son mujeres que representan una parte del *laos*. Por eso Lc las valora haciéndolas objeto de una mirada y de unas palabras de Jesús.

3. Las palabras de Jesús a las mujeres

Con este *logion* de Jesús Lc ha construido un oráculo. En primer lugar señala el destinatario y la faceta con que es contemplado. Aquí son unas mujeres, contempladas como «hijas de Jerusalén». Este apelativo no designa sólo a unas ciudadanas de Jerusalén, sino a unas personas que de alguna manera representan al pueblo de Yahvé, como "la hija de Sión" de los textos proféticos (Is 12,6; So 3,14-15; Jl 2,21-27; Za 2,14; 9,9), que este evangelista tiene en mente cuando redacta la vocación de María, la madre de Jesús (Lc 1,28).

El cuerpo del oráculo tiene dos partes. En la primera el profeta (Jesús) invita a las mujeres a que prescindan de él; que dirijan sus lamentos a una realidad más dura y que les afectará a ellas personalmente, pues este evento que anuncia Jesús incidirá de pleno en su condición de mujeres: «llorad… por vuestros hijos», es decir, por los ciudadanos de Jerusalén. La segunda parte señala la causa de este cambio. Viene introducido por la conjunción causal "porque", con la mención profética del "día" o de los "días". Esta expresión profética es anuncio de un futuro que forma parte del "día" de Yahvé, un evento histórico que debe ser contemplado desde el proyecto salvador de Dios. Y a conti-

nuación el texto precisa algo más lo anunciado mediante un lenguaje metafórico, o, si se prefiere, oracular. Y lo hace mediante expresiones tomadas de los profetas, en este caso de Os 9,14 y 10,8. Por el contenido de estas expresiones podíamos pensar que se trata de un oráculo de condena y castigo anunciado a los ciudadanos de Jerusalén. Las frases de Oseas describen una situación de asedio de la ciudad de Jerusalén a pesar de su esplendor. El profeta se está refiriendo a Samaría, que será destruida y aniquilada, y sus habitantes, «ante la magnitud de la catástrofe, que les quita toda razón de vivir, desearán el final del mundo» (nota de la NBJE, a Os 10,8). Es la misma situación que refleja el evangelista en el oráculo que ahora pone en boca de Jesús (véase Lc 17,22-37 con su comentario).

El oráculo concluye con un proverbio que se puede relacionar con dos textos del AT: «Dirás al bosque del Negueb: Escucha la palabra de Yahvé. Esto dice el Señor Yahvé: Yo mismo voy a prenderte fuego, un fuego que devorará todo árbol verde y todo árbol seco» (Ez 21,3); y «Si el justo recibe su recompensa en la tierra, ¡cuánto más el malvado y el pecador!» (Pr 11,31). El significado es claro: Jesús es "el leño verde" que es quemado. ¿Qué no se hará con los que son "leño seco"? Hay quienes explican el proverbio poniendo como sujeto de los verbos a Dios: Si Dios trata así a Jesús, el justo, ¿qué no hará con Jerusalén, que es un leño seco y estéril? Otros ponen como sujeto a los romanos: Si así tratan a un hombre "inocente", ¿qué no harán con los que se subleven contra ellos? Caben otras interpretaciones y aplicaciones del proverbio, que se encuentran en el AT y en la literatura rabínica.

Nos preguntamos qué ha pretendido Lc al insertar este episodio y el oráculo en el camino del Calvario. Probablemente compuso este episodio oracular para relacionar la destrucción de la Ciudad Santa en el año 70 con la condena a muerte de Jesús. No pretende Lc narrar un episodio histórico, sino dar cuerpo a una enseñanza impartida en las primeras comunidades. El pueblo de Israel era considerado culpable de la muerte del Señor. La destrucción de la ciudad por los romanos se interpretaba "teológicamente" como una consecuencia de la misma. En este sentido apunta el proverbio que cierra el oráculo. El cuarto evangelio insiste repetidas veces en la culpabilidad de los judíos al condenar a muerte a Jesús (Jn 11,45-50.53-54; 18,31.40; 19,6-7.12-15.21).

4. Los malhechores que van con Jesús

Lc es el único que recoge este detalle. La comitiva que va con Jesús camino del Calvario se cierra con la mención de estas dos personas. El modo como los sitúa Lc en el cortejo es intencionado. En traducción literal: «Eran conducidos también otros malhechores, (que eran dos) con él para ser ejecutados». Matiz que avala una referencia a una ejecución en grupo.

Lc acentúa la presencia de este "cortejo" que sigue a Jesús o va con él. Es un grupito de seguidores que recuerda a personas de niveles sociales del pueblo sencillo o bajo: un campesino extranjero africano, unas mujeres plañideras y dos ajusticiados. Llama la atención que Lc conceda tanto relieve, en esta perícopa casi exclusiva suya, a una clase de personas que "siguen" a Jesús en este camino. La literatura apócrifa (*Hechos de Pilato* y *Evangelio de Nicodemo*) pondrá nombre a estos malhechores: Dimas y Gestas.

3.2. En el Calvario (23,33-43)

[33]Llegados al lugar llamado Calvario, lo crucificaron allí junto
con los malhechores, uno a la derecha y oro a la izquierda.
[34]Jesús decía:"Padre, perdónalos, porque no saben lo que ha-
cen".
Se repartieron sus vestidos, echándolos a suertes.
[35]La gente estaba mirando. Los magistrados, por su parte, ha-
cían muecas y decían: "Ha salvado a otros; que se salve a sí mismo
si es el Cristo de Dios, el Elegido".
[36]También los soldados se burlaban de él; se acercaban, le ofre-
cían vinagre [37]y le decían: "Si tú eres el rey de los judíos, ¡sálvate"
[38]Había encima de él una inscripción: "Éste es el rey de los judíos".
[39]Uno de los malhechores colgados le insultaba: "¿No eres tú el
Cristo? ¡Pues sálvate a ti y a nosotros!" [40]Pero el otro le increpó:
"¿Es que no temes a Dios, tú que sufres la misma condena? [41]Y
nosotros con razón, porque nos lo hemos merecido con nuestros
hechos; en cambio éste nada malo ha hecho". [42]Y le pedía: "Jesús,
acuérdate de mí cuando vengas con tu Reino". [43]Jesús le contestó:
"Te aseguro que hoy estarás conmigo en el Paraíso."

La narración de la escena del Calvario tiene como base el relato de Mc 15,22-32. También en este conjunto de datos de Mc ha introducido Lc tantos cambios que da lugar a plantear la hipótesis de que el evangelista disponía de otra fuente, llamada "L" o "Protolucas".

Nos aproximamos al texto y comprobamos que esta sección está integrada por unos episodios breves unidos entre ellos con unos enlaces débiles. Si sólo conociéramos el texto de Lc, concluiríamos que este evangelista ha pintado un lienzo con la escena del Calvario, destacando los rasgos más importantes de ella y resaltándolos con pinceladas propias. En este lienzo lucano descubrimos las escenas siguientes: 1. Crucifixión de Jesús. 2. Jesús en la cruz ora al Padre. 3. El pueblo que mira al crucificado y se posiciona ante él. 4. Conversación de los colgados con Jesús. 5. Petición de uno de los malhechores y respuesta de Jesús.

En esta selección de escenas secundarias Lc ha prescindido de algunos datos de Mc: ofrecimiento del vino con mirra; la mención burlesca sobre la destrucción del Santuario; cambia el nombre del lugar de la crucifixión y, en vez del Gólgota de Mc, emplea su equivalente en griego *kranion* ("calavera"), de donde "Calvario". Además, Lc ha dado a todos los componentes de la escena que quiere reflejar en este lienzo hipotético una distribución muy personal.

En nuestra aproximación al texto apreciamos que Jesús es el protagonista de la escena y ocupa el centro del cuadro. Desde la cruz ora al Padre para que perdone a los que no saben lo que están haciendo. Hacia este centro, ocupado por Jesús en oración al Padre, es contra el que algunos de los asistentes lanzan sus miradas o sus insultos. Es además el centro de la conversación entre los dos malhechores y es, finalmente, desde donde se escucha la petición de uno de ellos. Con la respuesta de Jesús se cierra la escena. De este modo Lc diseña un lienzo en el que plastifica la enseñanza que pretende transmitir con este relato del Calvario. Notemos cómo, mediante enlaces literarios muy leves, el evangelista va marcando las líneas de este lienzo: los malhechores son crucificados "junto con" Jesús; los vestidos que se reparten los guardianes son "sus vestidos", los de Jesús; los ultrajes van dirigidos "contra él" o, en lenguaje directo, a un "tú" que es Jesús: «Si tú eres el rey... ¿No eres tú...?... Jesús, acuérdate».

Esta construcción escénica es artificial. Suena muy extraño que unos crucificados tengan estas intervenciones desde el patíbulo. No es raro que algunos comentaristas nieguen historicidad a las palabras de Jesús en la cruz (*Jesús Seminar*) o que las expliquen relacionando la escena con los escritos martiriales de algunos judíos, o que simplemente califiquen toda la escena como leyenda.

Aquí, en este lienzo, Lc presenta el mensaje del Cristo crucificado al que Pablo y el mismo evangelista han ido anunciando ante un público integrado tanto por judíos como por griegos.

El lienzo del Calvario condiciona la actitud de los presentes en la escena: Jesús en el centro. A un lado los que insultan al crucificado; al otro, unos malhechores condenados al mismo suplicio, que terminan por reconocer la injusticia cometida contra Jesús y marcan el camino del arrepentimiento para estar definitivamente "con Jesús".

1. Crucifixión de Jesús

Lc señala el lugar con el nombre de Calvario, evitando el de Gólgota, que usan Mc y Mt, difícil de entender para los lectores. El *kranion*, cráneo o calavera, era una colina a las afueras de Jerusalén que tenía, quizás, forma de cráneo o recibía este nombre porque era la colina donde se ejecutaban a los condenados y en ella abundaban las calaveras.

Allí crucifican a Jesús. Lc no especifica el sujeto o los sujetos de esta acción. Sólo dice que Jesús es crucificado, no aislado, sino en un pequeño grupo. Indica además la disposición de los crucificados: Jesús en el centro, y los malhechores «uno a la derecha y otro a la izquierda». Esta disposición de los crucificados la afirman los cuatro evangelistas. Es un dato que en principio avala su historicidad. Pero uno piensa que es raro que los ejecutores de la sentencia se preocuparan por la colocación de los ajusticiados. Probablemente era una anotación de los primeros catequistas, que veían en este detalle el cumplimiento de la profecía de Is 53,9: «pusieron... su tumba entre malhechores». Se advierte en los relatos evangélicos una preocupación por descubrir en detalles descriptivos de la crucifixión el cumplimiento de las Escrituras (ver Jn 19,24). Lc mantiene el dato; sin embargo, reduce la descripción de la crucifixión a lo esencial, libera-

da de todo dato complementario: «lo crucificaron». Ni nos dice quiénes son los sujetos del verbo, ni quiénes despojan al crucificado de los vestidos para repartírselos, ni añade nada que suavice la dureza de la sencilla afirmación.

2. Jesús en la cruz ora al Padre

Jesús pide al Padre que perdone a las personas que lo están crucificando. La petición es, en primer lugar, a favor de los ejecutores de la sentencia. Pero la frase tiene una resonancia del texto de Is 53,12: «intercedió por los rebeldes». En una relectura del texto profético podíamos pensar que Jesús está pidiendo al Padre que perdone a los judíos en general, quienes ignoran lo que están haciendo. Resulta difícil aceptar tal interpretación después de todo el proceso en el que los representantes oficiales de Israel han pedido repetidas veces que se aplique a Jesús la pena de muerte y, por tanto, saben lo que están haciendo: liquidarse a "su" mesías y a "su" rey.

Más bien la intercesión de Jesús es por los que están cumpliendo órdenes, los soldados. Sin embargo, la oración de Jesús tiene una formulación indefinida, abierta a todos, y entra dentro de la enseñanza de Lc. En la catequesis comunitaria estaba presente la idea de que el pueblo judío ignoraba lo que realmente estaba haciendo (véase Hch 3,17; 7,60; 13,27). Los creyentes siguen, en unos momentos duros a causa de persecuciones y falsas denuncias, el ejemplo de Jesús (1 Co 2,8; 1 P 2,23).

Hay en este versículo un matiz que conviene no pasar por alto. Es el imperfecto del verbo que introduce la oración de Jesús: «decía» (*elegen*), que contrasta con los tiempos de los otros verbos: «perdónalos... no saben», etc. Este matiz verbal podría querer presentar al crucificado en una oración continuada, durante su crucifixión (J. Leal).

Este versículo, que describe la actitud de Jesús en el momento supremo de su vida, falta en algunos buenos testigos textuales y, según algunos críticos, está introducido a la fuerza, pues interrumpe la secuencia lógica entre los vv. 33 y 34b. La secuencia entre estos versículos mejora si se suprime el v. 34a. ¿Por qué estos buenos testigos eliminan el v.34a? Se dan varia explicaciones: es una adición

influida por los textos de Hch que he mencionado antes y que eximen de toda culpabilidad a los judíos. Otros opinan que los copistas consideraban que este versículo estaba en contradicción con la polémica antijudía de la comunidad primitiva, que tendía cada vez con mayor intensidad a culpabilizar a los judíos de la muerte de Jesús, como aparece claramente en el cuarto evangelio. Este versículo de Lc resultaba demasiado benévolo para estos grupos de creyentes.

Tras estas palabras de Jesús, Lc recoge la costumbre romana de repartirse entre los soldados las ropas de los ajusticiados echándolas a suerte. Jn agranda esta noticia con el detalle de que la túnica era una pieza sin costura. Frente a la posibilidad de que este dato sea histórico, tenemos la interpretación del evangelista Jn, que ve en este hecho el cumplimiento de Sal 22,19: «Se han repartido mis vestidos, han echado a suertes mi túnica» (Jn 19,24). El reparto de las ropas de los ajusticiados era una costumbre romana. El autor del cuarto evangelio le busca una interpretación teológica. Un copista la incluyó posteriormente en Mt 27,35.

3. El pueblo que mira al crucificado y se posiciona ante él

Lc describe a continuación un grupo de personas que toman unas actitudes concretas ante el crucificado. Es un grupo heterogéneo en el que cada subgrupo tiene su postura ante la cruz. Lc distingue en el grupo al pueblo (*laos*), a los magistrados (*archontes*) y a los soldados (*stratiotai*).

- El *pueblo* (mejor que "la gente"). Creo que Lc se está refiriendo al pueblo de la alianza, no a la gente indeterminada. La actitud que tiene este pueblo es "mirar, contemplar" (*theoron*), no un mirar de simple curiosidad que, según el evangelista, es propia de la multitud o "la gente" (*ochlos*) que encontramos en el v. 48. Quizás Lc ha querido matizar la idea de que el pueblo, agrupado junto al crucificado, lo está contemplando en una actitud reflexiva que, forzando algo la construcción lucana, podemos verlo insinuado en la perífrasis: «estaba de pie (*eistekei*) contemplando».

- Los *magistrados* o gobernantes entre los que habría miembros del Sanedrín. Éstos mantienen su actitud hostil hacia Jesús, actitud que ahora se traduce en burlarse del que ellos han condenado

a muerte. Lc la describe con el verbo "hacer muecas" (*ekmykteridso*), que materializa la burla mediante el gesto de arrugar la nariz (*mykter*). El gesto va acompañado de un desprecio sobre la capacidad salvadora de Jesús: si es el Mesías, el Elegido de Dios, debe tener capacidad de salvarse a sí mismo, como salvó a otros. Esta burla de los jefes desbarata, aparentemente, toda la creencia del judaísmo en el poder de Yahvé que protege al que es justo (Sb 2,20). Leída esta burla desde el texto de Lc, la conclusión es distinta. La protección de Dios, tal como la entiende el judaísmo, queda abrogada. La muerte de Jesús, el justo, en la cruz echa por tierra todas las seguridades de los jefes religiosos.

- Los *soldados* pertenecen, por supuesto, a la tropa romana, al mando de un centurión. Es la primera vez que los nombra Lc, que los coloca entre los que se burlan del crucificado mientras le ofrecen vinagre. La burla que hacen a Jesús está al mismo nivel que la de los magistrados.

El vinagre (*oksos*) era un vino agrio, que podía calmar la sed del crucificado. Jn anota que los soldados se lo ofrecen en una esponja empapada en el vinagre como respuesta a la exclamación de Jesús «tengo sed» (Jn 19,29-30). En Jn es un gesto de compasión para aliviar la sed de Jesús. En Lc no se aprecia tal bondad del gesto. El dato se conservaba en la memoria de la comunidad y es el cuarto evangelista quien lo explicita. Lc lo ha mantenido, pero con un valor neutro. En Mc 15,36-37 y en Mt 27,48-49 es una burla. Es un caso más en el que apreciamos cómo un dato conservado en la memoria de la comunidad es presentado por cada uno de los evangelistas según el objetivo que se ha propuesto: Mc y Mt lo presentan como gesto de escarnio acompañado de unas palabras burlescas; Jn lo presenta como gesto de bondad de los soldados; Lc se queda a mitad de camino y deja que los lectores interpreten esta acción. Y es que las palabras que en Lc acompañan al ofrecimiento del vinagre no hacen referencia al mismo, como ocurre en Mc y Mt. En Lc las palabras de los soldados están en la misma línea de las de los magistrados: que se libere del suplicio si realmente tiene los poderes que dicen, si es el Mesías, el Hijo de Dios o el rey de los judíos.

En boca de los soldados no encaja que se dirijan a Jesús como Mesías o Hijo de Dios. Son títulos que pertenecen a la cultura judía.

Los romanos se dirigen a Jesús con el título de «rey de los judíos». Si lo es de verdad, aparecerá quien acuda a librarlo del suplicio.

Nos puede parecer raro que unos soldados romanos se dirijan a Jesús con este título, aunque esté expresado condicionalmente. Pero es Lc quien está construyendo el relato y empalma las palabras de los soldados con la anotación de que encima del crucificado había una inscripción que indicaba la causa de la condena: «Éste es el rey de los judíos». Si hacemos caso a Jn, Pilato dio a la inscripción la forma que ha conservado la tradición: Pilato redactó también una inscripción y la puso sobre la cruz. Lo escrito decía así: «Jesús el Nazareno, el rey de los judíos» (Jn 19,19).

4. Conversación de los colgados con Jesús

La noticia de que Jesús está crucificado junto con dos malhechores, colgados «uno a su derecha y otro a su izquierda», es una pieza literaria elaborada por Lc sobre un recuerdo conservado en la enseñanza comunitaria. Lc, además, ha dado a la noticia una amplitud suficiente para convertirla en una catequesis para sus lectores. Anoto primero las novedades redaccionales que avalan el estilo de Lc y luego intentaré descubrir el mensaje del evangelista.

La redacción de Lc. Para poder presentar las novedades del relato de Lc, podemos compararlo con Mc 15,32c y Mt 27,44. Mientras éstos sólo dicen que los ajusticiados con Jesús «le injuriaban», Lc amplía el relato mediante un diálogo entre ellos. Y no los presenta como crucificados, sino como “colgados” (*kremasthenton*), evocando quizás Dt 21,22, en versión de los LXX: «Si un hombre ha sido ejecutado... lo colgarás de un árbol... un colgado es una maldición de Dios». Así el adjetivo “crucificado” lo reserva Lc para Jesús.

Estos “colgados” no insultan los dos juntos a Jesús, como dicen Mc y Mt, sino uno sólo, y según la corrección de Lc, éste no injuria (*oneididso*, que dicen Mc y Mt) sino que lo insulta (*blasfemei*). El compañero se desliga de los insultos del primero y se posiciona al lado de Jesús, a quien considera inocente. En esta réplica repite casi al pie de la letra la declaración de Pilato: «Nada ha hecho que merezca la muerte» (23,15). El evangelista pone así de relieve, por boca de uno de los colgados, la injusticia de la condena de Jesús.

5. Petición de uno de los malhechores y respuesta de Jesús

El relato termina con unas palabras de Jesús en respuesta a la petición de uno de los colgados, que le ruega que se acuerde de él en su Reino, es decir, el reino de Jesús y no el reino de Dios. A mi parecer, Lc contrapone en este relato la concepción judía de la vida después de la muerte a la concepción cristiana. El colgado está situado en el judaísmo, que espera en un tiempo futuro la implantación del reino mesiánico; y es lo que pide a Jesús: que se acuerde de él cuando restaure el reino de David.

Lc inicia la respuesta de Jesús con la fórmula «Te aseguro» (lit. «En verdad te digo», en griego *amen soi lego*), fórmula con la que los evangelistas afirman la enseñanza de la comunidad cristiana. La respuesta de Jesús corrige la concepción judía de la vida después de la muerte. El reino que ofrece Jesús al colgado es algo presente, "hoy", algo que está ya realizado. La muerte de Jesús marca el inicio de este hoy pascual. La referencia al paraíso desorienta a algunos comentaristas, que se entretienen en buscar explicaciones de esta referencia al lugar bíblico, llegando incluso a decir que esto demuestra que los colgados con Jesús eran judíos. Y nos olvidamos de que el centro de las palabras de Jesús es el anuncio de que hoy se ofrece un nuevo modo de existir a partir de la muerte, la de Jesús, y que Pablo sintetizará en la fórmula «resucitados con Cristo» (Rm 6,4-5; Flp 3,10-11; Col 2,12; 3,1-4).

¿Qué paraíso promete Jesús al colgado con él? Evidentemente no se trata del reino mesiánico, esperado por los judíos. A este reino mesiánico se accedía, según la enseñanza judía, al final de los tiempos. En él sólo entraban los justos, que estaban esperando en el *sheol*. "Paraíso" es una palabra de origen persa que entra en el vocabulario bíblico como traducción griega del jardín en el Edén del Génesis (Gn 2,8). Es un lugar mitológico que aparece repetidas veces en el AT como "jardín de Dios" (ver Is 51,3; Ez 28,13; 31,9; etc.). En el vocabulario del NT lo encontramos en 2 Co 12,4 como un lugar a donde Pablo es arrebatado, y también en Ap 2,7, que empalma con la imagen del Génesis. «El paraíso, el "mundo futuro" de la teología rabínica, se concibe más bien como un lugar *supraterreno* (cf. 4 Esd 4,7s) y designa la reunión con Dios» (Schmid, pág. 502). Creo que la

promesa de Jesús a su compañero de suplicio para "hoy" no debemos explicarla desde la mitología del "jardín de Dios", sino desde la realidad que Pablo intenta explicar a los corintios: «Sabemos que si esta tienda, que es nuestra morada terrestre, se desmorona, tenemos un edificio que es de Dios: una morada eterna en el cielo, no hecha por mano humana... Así pues, siempre llenos de buen ánimo, sabiendo que, mientras habitamos en el cuerpo, vivimos desterrados lejos del Señor, pues caminamos en fe y no en visión... Estamos, pues, llenos de buen ánimo y preferimos salir de este cuerpo para vivir con el Señor» (2 Co 5,1.6-8).

3.3. Muerte de Jesús (23,44-49)

44Era ya cerca de la hora sexta, cuando se oscureció el sol y toda la tierra quedó en tinieblas hasta la hora nona.

45El velo del Santuario se rasgó por medio 46y Jesús dando un fuerte grito, dijo: "Padre, en tus manos pongo mi espíritu". Y, dicho esto, expiró.

47Al ver el centurión lo sucedido, alababa a Dios diciendo: "Ciertamente este hombre era justo". 48Y toda la muchedumbre que había acudido a aquel espectáculo, al ver lo que pasaba, se volvió dándose golpes de pecho.

49Todos sus conocidos y las mujeres que le habían seguido desde Galilea se mantenían a distancia, mientras contemplaban todo aquello.

Después del "lienzo" del Calvario, Lc nos sorprende con un relato solemne del final de la vida humana de Jesús. Aprovecha los datos de la catequesis comunitaria, recogidos también por Mc, e introduce unos cambios que marcan su enseñanza. Jesús sigue manteniendo el protagonismo. Son momentos transcendentes de la vida del Maestro, que enmarcan la enseñanza comunitaria. Lc reduce el relato a lo esencial: afirmación de su muerte y nombramiento de unos testigos que avalan la realidad del acontecimiento: Jesús murió realmente.

Podemos dividir este relato en los apartados siguientes: 1. Introducción. 2. La muerte de Jesús. 3. Los testigos de la muerte de Jesús.

1. Introducción

Lc acostumbra iniciar los relatos, tanto de eventos como de instrucciones de Jesús, con unas líneas introductorias que orientan a sus lectores para la recta interpretación del relato. La introducción al relato de la muerte de Jesús la componen tres elementos redaccionales: la hora, las tinieblas y la ruptura del velo del templo.

1.1. La hora. Si encontráramos únicamente aquí esta precisión de la hora podíamos pensar que el dato asegura el momento exacto de la muerte de Jesús. Pero la referencia a la hora la encontramos varias veces en los relatos de la pasión: en Lc 22,14 nos dice el evangelista que «cuando llegó la hora» Jesús inicia la cena pascual con sus discípulos, frente a "la hora" de los que detienen a Jesús. En el cuarto Evangelio la mención de "la hora" marca los momentos claves de la vida de Jesús (Jn 2,4; 7,30; 8,20; 12,23.27; 13,1; 17,1): «es la hora de la glorificación de Jesús, la de su vuelta al Padre» (nota de la NBJE a Jn 2,4). La hora de Jesús tenía su significado teológico en la enseñanza comunitaria que quedó recogida, de modo especial, en los relatos de la pasión (ver Mc 15,33-34; Mt 27,45-46; Lc 23,44; Jn 19,24). La mención de las horas, la sexta y la nona, señalan no tanto el momento de la muerte de Jesús cuanto principalmente el de su vuelta al Padre. Esta referencia a la hora nos orienta para entender correctamente el significado de la muerte de Jesús.

1.2. Las tinieblas. Cubren toda la tierra durante tres horas, según el relato. Lc conserva este dato, que recogen los otros dos sinópticos. Pero es el único que intenta explicar la causa de la aparición de las tinieblas por toda la tierra: un eclipse solar (*tou heliou eklipontos*: «al eclipsarse el sol»), empleando un término técnico que en el resto del NT sólo aparece aquí y en Lc 16,9, referido al dinero "que llega a faltar". Hay otra lectura atestiguada que no habla de eclipse, sino de oscuridad del sol, y que es la admitida en esta edición de la NBJE (*kai eskotisthe ho helios*: «cuando se oscureció el sol»).

La presencia de las tinieblas está enmarcada por las dos menciones de la hora: la tercia y la sexta. Lc mantiene esta precisión horaria, que aportan también Mc y Mt y que es sin duda un dato conservado en la memoria de los primeros creyentes. Puede ser que

sea sólo una precisión de la duración de las tinieblas; pero yo me inclino a pensar que esta insistencia en la mención de la hora hay que completarla con las aclaraciones que aporta Jn: la glorificación de Jesús está acompañada por el fenómeno cósmico de las tinieblas.

¿Qué significan las tinieblas en esta hora final de la vida de Jesús? Hay quien acude a explicaciones relacionadas con las muertes de personajes importantes de la historia universal, que estuvieron acompañadas de fenómenos extraordinarios en la naturaleza: eclipses, cometas, terremotos, etc. Otros las explican como la presencia de una nube o una tormenta de arena, etc. etc. Creo que todas estas explicaciones se empeñan en mantener el sentido literal y realista del fenómeno y nos apartan de la enseñanza de Lc.

Si estamos ante un texto bíblico, el mejor camino para entenderlo será otro texto u otros textos bíblicos. Los fenómenos extraordinarios de la naturaleza los encontramos en los relatos teofánicos. El relato de Ex 19,16-19 suministró unas imágenes descriptivas de la presencia de Yahvé en algunos momentos importantes de la historia de Israel. Estas descripciones de tormentas, nubes densas que cubren toda la escena, el fuego, etc. les sirven a los profetas para anunciar la presencia de Yahvé. Es el lenguaje con el que se describe la presencia del día de Yahvé, que he comentado en otro capítulo. Joel, por ejemplo, describe así la presencia del día de Yahvé: «Llega el Día de Yahvé... Día de tinieblas y oscuridad, día de nubes y densa niebla» (2,1-2). Y en 2,10, en una alusión a un ejército invasor, leemos: «Ante ellos tiembla la tierra, se estremecen los cielos, el sol y la luna se oscurecen» (véase también Sof 1,15-16). Se trata de un lenguaje que no describe una realidad histórica, sino lo que estas imágenes significan: el Día de Yahvé. (Véase nota de la NBJE a Mt 27,51b.)

En el relato de la pasión el evangelista está empleando las mismas imágenes de este género literario para decir a los lectores que la muerte de Jesús hay que interpretarla como una presencia de Dios, una teofanía. La presencia de Dios, o del Padre, se hace definitiva con la muerte de Jesús. De ahí que Lc describa este momento de la vida de Jesús con la entrega de su espíritu, su *pneuma*, en las manos del Padre. Será el *pneuma* de Jesús el que inicie la presencia nueva del Padre entre los seres humanos.

1.3. El velo del Santuario. Se rasga por el medio. Lc depende en este dato también de Mc. ¿Qué velo es éste? Según Ex 26,33, era un velo que separa el Santo del Santo de los Santos, que marcaba la distancia del lugar de los fieles de lo que era la morada de Yahvé. Este velo mencionado en el relato de la pasión es el que se había colocado en la restauración del Santuario en tiempo de Herodes. El desgarro del velo precede, en Lc, al momento de la muerte de Jesús. En cambio en Mc 15,39 sigue a la muerte. Quizás Lc ha modificado intencionadamente la secuencia de Mc para indicar que esta presencia de Dios prepara la unión de todos los pueblos, y de este modo nos descubre otra línea de interpretación de la muerte de Jesús, su valor universal. Es la idea que expone la carta a los Efesios: «Porque él es nuestra paz: el que de los dos pueblos hizo uno, derribando el muro divisorio, la enemistad» (Ef 2,14).

2. La muerte de Jesús

Todos los evangelistas narran este momento con una sobriedad desconcertante. Afirman el hecho, sin más. Lc ya ha dado en la breve introducción las pautas de interpretación de la muerte de Jesús: es el "día" en que Dios se hace de nuevo presente; y el momento culminante de la presencia del "día" es la entrega del *pneuma* de Jesús en manos del Padre.

Los cuatro evangelistas ponen unas palabras en boca de Jesús que señalan el sentido que cada uno da a la muerte de Jesús.

Mc 15,34 y 37	Mt 27,46 y 50	Lc 23,46	Jn 19,30
A la hora nona gritó Jesús con fuerte voz: "Eloí, Eloí, lemá sabactaní?", que quiere decir: "¡Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?"... Pero Jesús, lanzando un fuerte grito, expiró.	Alrededor de la hora nona, clamó Jesús con fuerte voz: "¡Elí, Elí, ¿lema sabactaní?", esto es: "¡Dios mío, ¿por qué me has abandonado?"... Pero Jesús, dando de nuevo un fuerte grito, exhaló el espíritu.	Y Jesús, dando un fuerte grito, dijo: "Padre, en tus manos pongo mi espíritu". Y dicho esto, expiró.	Cuando tomó Jesús el vinagre, dijo: "Todo está cumplido." E inclinando la cabeza, entregó el espíritu.

Para Mc y Mt las últimas palabras de Jesús son una súplica, casi una queja, al Padre. Son una cita del Salmo 22, que refleja el sufrimiento de un justo que expone su queja a Dios porque “se siente abandonado por él” en estos momentos. El cuarto evangelio suprime esta cita del salmo, que no encaja con la aceptación de Jesús de toda la trayectoria de su vida. Sólo pone en boca de Jesús una frase para asegurar que ya todo el sentido de su vida se ha cumplido.

La frase en Jn es el final de una evolución de las últimas palabras de Jesús. Si las primeras (Mc y Mt) dejaban entender casi una queja de Jesús al Padre, en Jn es todo lo contrario. Lc está a medio camino. Se aparta de Mc y Mt porque no puede ni siquiera insinuar que Jesús se sienta abandonado del Padre; suprime la cita del Sal 22 y la sustituye por la de Sal 31,6, que es una entrega de su *pneuma* en manos del Padre. Es una frase que no sólo expresa la confianza en su Padre, sino que aclara a los lectores que, en este momento culminante, el Padre recibe el *pneuma* de Jesús para que siga presente, marcando así la nueva presencia de Dios entre los hombres. Es el “Día” del Señor.

Lc también se aparta de Mt y de Jn en la selección del verbo que describe la muerte de Jesús. Mantiene el de Mc: “expirar” (*ekpneo*). Es un verbo clásico. Mt se inclina por una perífrasis: «exhaló el espíritu» (*afeken to pneuma*) y Jn busca una fórmula con tintes teológicos: «entregó el espíritu» (*paredoken to pneuma*).

Caigamos en la cuenta de que, en esta descripción de la muerte de Jesús, la palabra clave es el espíritu de Jesús, que vuelve al Padre o que es entregado al Padre o que se pone en manos del Padre. Es un relato que mantienen los evangelistas con toda su fuerza y realismo, evitando detalles descriptivos que pudieran sugerir compasión, pena u otros sentimientos que desvirtuarían el realismo histórico de la muerte de Jesús.

3. Los testigos de la muerte de Jesús

Hay una preocupación en la catequesis primitiva por marcar el realismo histórico de la muerte de Jesús. Un recurso es presentar testigos que dan fe de este acontecimiento. Los testigos principales que enumera Lc son el centurión, la muchedumbre, sus conocidos y unas mujeres.

El *centurión* es el jefe de los soldados romanos responsable de la ejecución de la sentencia. Mt dice que los soldados eran los responsables de “guardar” a Jesús. Mc anota que este jefe romano es un testigo directo, pues está presente «enfrente del crucificado». Mc, además, nos dice que su confesión sobre el reconocimiento de que Jesús «es verdaderamente hijo de Dios» viene provocada por el modo extraordinario como había expirado.

Lc modifica estos datos y reduce el testimonio del centurión a un reconocimiento de la injusticia que los judíos han cometido con Jesús: «Ciertamente este hombre era justo». Confesión que Lc sitúa en boca de un no judío para contraponer una vez más la injusticia del tribunal judío a la inocencia del crucificado (23,4.14.15.22.41).

El evangelista interpreta estas palabras del romano como una alabanza dirigida a Dios: «alababa (*edoxadsen*) a Dios» al ver lo sucedido. Es un testigo de unos hechos que alaban a Dios. El verbo “alabar” significa poner de manifiesto la presencia del que es alabado, aquí de Dios, en lo que le está ocurriendo a Jesús. De nuevo aflora la idea de Lc: la muerte de Jesús pone de manifiesto de modo especial la presencia de Dios en este hecho.

La muchedumbre. Se trata de un grupo indiscriminado (*ochlos*, la gente en general). Según Lc son personas que están en el Calvario para ver el espectáculo. Son, pues, unos testigos oculares. Lc describe la repercusión que la muerte de Jesús ha tenido en este grupo mediante un vocabulario de arrepentimiento: la gente «se volvió dándose golpes de pecho». El verbo “volverse” (*hypostrefo*) es intransitivo. No especifica a dónde se vuelve esta muchedumbre. A uno le gustaría que este verbo pudiera significar en este relato un cambio de actitud de la gente al ser testigos de lo que pasaba, y que los golpes de pecho describieran una conversión de los judíos ante la muerte de Jesús, como lo han interpretado algunos Padres de la Iglesia. Pero el verbo *hypostrefo*, frecuente en la obra de Lc, indica sólo una vuelta a casa o a un lugar. En este regreso a sus hogares la muchedumbre, según Lc, va expresando unos sentimientos de dolor o de miedo, una reacción habitual en las personas ante los fenómenos naturales que acompañan la descripción de las teofanías (véase Ex 20,18-21).

Sus conocidos y unas mujeres. El evangelista aclara que esas mujeres son «las que le habían seguido desde Galilea». Pero no precisa quiénes son los "conocidos": ¿familiares? ¿discípulos? Hay, sin embargo, en la frase de Lc un detalle que puede orientarnos. Las que «contemplaban todo aquello» son mujeres, pues el verbo está en participio femenino plural (*horosai)*, igual que el participio «las que le habían seguido» (*synakolouthousai*). Hay quien sospecha que la mención de "los conocidos" es una interpolación tardía para evitar que los lectores se extrañen que en este momento de la vida de Jesús no se encuentre presente ningún pariente ni discípulo. El texto, con los verbos concertados en género femenino, indicaría que sólo están con Jesús las mujeres de Galilea, y son ellas las que contemplan desde lejos cuanto sucede. La presencia de un grupo de mujeres con sus identificaciones está atestiguada por Mc 15,40, Mt 26,55-56 y Jn 19,25.

D. La sepultura (23,50-56)

50Había un hombre llamado José, miembro del Consejo, hombre bueno y justo, 51que no había asentido al consejo y proceder de los demás. Era de Arimatea, población de Judea, y esperaba el Reino de Dios. 52Se presentó a Pilato y le pidió el cuerpo de Jesús. 53Después de descolgarlo, lo envolvió en una sábana y lo puso en un sepulcro excavado en la roca, en el que nadie había sido enterrado todavía. 54Era el día de la Preparación y apuntaba el sábado. 55Las mujeres que habían venido con él desde Galilea fueron detrás, para ver dónde estaba el sepulcro y cómo colocaban el cuerpo.

56Luego regresaron y prepararon aromas y mirra. Y el sábado descansaron según el precepto.

La sepultura del cuerpo de Jesús la narran los cuatro evangelistas con una secuencia de datos coincidentes. La noticia está estructurada en torno a un personaje nuevo en los relatos de la pasión, José de Arimatea, y unas mujeres que han acompañado a Jesús en otros momentos de la vida del Maestro.

1. José de Arimatea

Lc sigue el texto de Mc 15,42-47, que se acepta como el que conserva los recuerdos de la comunidad primera. Pero introduce algunas modificaciones. Llama la atención el enlace literario con el que Lc relaciona la escena del enterramiento con la de la muerte de Jesús. Es un modismo que en las traducciones está considerado como redundante y quizás por ese motivo se suele omitir. El relato empieza con una llamada de atención: «Y he aquí que» (*kai idou*). La escena de la muerte concluye con una relación de personas en las que lo sucedido ha dejado huella. Ahora Lc introduce mediante este enlace literario a José de Arimatea para resaltar que la muerte de Jesús ha dejado también su huella en este miembro del Consejo y lo expresa mediante una acción de misericordia: enterrar el cuerpo de Jesús. El «he aquí que un hombre» agranda el grupo de testigos de la muerte de Jesús. En la traducción de la NBJE se omite esta expresión; pero no conviene obviar el matiz que el evangelista quiere expresar con ella. El hombre que presenta es un testigo bien cualificado. Por eso realza la presentación de esta persona (ver otros casos del uso de este giro literario en Lc 1,38; 2,9.25; 19,20; 22,47; 24,4).

A continuación el evangelista expone los rasgos de este personaje importante. El primero es que es un hombre bueno y justo, como describió al anciano Simeón (2,25) o como describirá a Bernabé (Hch 11,24). Así califica Lc a los judíos fieles al proyecto de Yahvé. De ahí que el evangelista integre a José de Arimatea, como Simeón y Bernabé, en el grupo de judíos que esperaban el Reino de Dios. Mt y Jn amplían este rasgo y afirman que el de Arimatea era discípulo de Jesús, aunque «en secreto, por miedo a los judíos» (Jn 19,38).

Otro rasgo descriptivo de José de Arimatea es que era "consejero" (*bouleutes*) o miembro del Consejo de la ciudad o del Sanedrín. Lc no lo aclara, pero de la lectura del texto podemos deducir que era miembro del Consejo supremo (Sanedrín) al decir que «no había asentido al consejo y proceder de los demás». El dato sólo lo recoge Lc.

La descripción de la acción de José está narrada en dos tiempos: primero se presenta a Pilato para pedirle el cuerpo de Jesús. Esto lo narran los cuatro evangelistas. Es de suponer que en la tradición primitiva la persona del de Arimatea estaba considerada con la su-

ficiente categoría social como para tener acceso al gobernador romano. Hay, no obstante, un detalle que aporta Mt: «era rico». Y esto puede llevar a pensar que el dinero pudo facilitar tanto el acceso de José al palacio del procurador como el conseguir que le entregara el cuerpo de Jesús. Normalmente a los ajusticiados se les privaba de sepultura o eran enterrados en una fosa común. Pero dadas las fechas en que se sitúa la muerte de Jesús, la Pascua, y el momento, «el atardecer de la víspera del sábado», es fácil suponer que Pilato accediera de buen grado a retirar cuanto antes de la cruz los cuerpos de los crucificados.

José de Arimatea es presentado como un testigo cualificado de la sepultura del cuerpo de Jesús. Lc, en concordancia con los otros evangelistas, dice que José puso el cuerpo de Jesús en un sepulcro nuevo, excavado en la roca, en el que nadie había sido enterrado. Mt precisa que el sepulcro era suyo, de José.

El rito del enterramiento queda reducido a lo mínimo en el relato de los sinópticos: envolver el cuerpo en una sábana. Jn precisará años después que con Jesús se cumplió todo el rito judío del enterramiento: «Tomaron el cuerpo de Jesús y lo envolvieron en lienzos con los aromas, con forme a la costumbre judía de sepultar» (Jn 19,40).

Al final de este recorrido por los datos de Lc sobre la sepultura de Jesús, nos podemos preguntar si los evangelistas están describiendo una realidad histórica o tenemos, como en otros pasajes, una construcción catequética. Algunos se plantean esta pregunta y opinan que estamos ante una construcción literaria. Se apoyan en la costumbre de los romanos, que negaban todo lo que oliera a honra funeraria de un ajusticiado. La comunidad cristiana, años después de la muerte de Jesús, al reflexionar sobre la resurrección de Jesús, elaboró unos relatos que pusieran en primer plano la sepultura bien atestiguada del Maestro, sepultura que se encontró vacía y que era una prueba de la enseñanza de la resurrección de Jesús.

Otros opinan, basados también en las costumbres romanas, que los ajusticiados eran enterrados en una fosa común. Las hipótesis son numerosas. Pueden verse resumidas en "Mujeres y ritos funerarios en Palestina", de I. Gómez Acebo, en M. Navarro (ed.), *En el umbral. Muerte y teología en perspectiva de mujeres*, Desclée, Bilbao 2006, págs. 136-138.

2. Las mujeres

La escena termina con la presentación de unas mujeres, testigos del lugar donde ha sido enterrado el cuerpo de Jesús. En Mc son dos: María de Magdala y otra María, que están sentadas frente al sepulcro. Mt sigue a Mc, abreviando la noticia. Para estos evangelistas dos testigos son suficientes para avalar la realidad histórica de la sepultura de Jesús.

Lc modifica los datos de Mc. No da los nombres de las mujeres, pero advierte que son las que han acompañado a Jesús desde Galilea. Ahora las hace acompañar a José de Arimatea, para que sean realmente testigos oculares: se fijan en "cómo" es colocado el cadáver, no "dónde", como dice Mc. Y regresan a su casa para preparar los aceites, las especies aromáticas (*myra*) y perfumes (*aromata*). Así esperan que termine el día de la Preparación de la Pascua judía y que pase también el sábado que, como buenas judías, lo observarán «según el precepto».

CAPÍTULO 7

DESPUÉS DE LA RESURRECCIÓN (24,1-53)

Lucas, para concluir su evangelio, selecciona unas tradiciones conservadas en la comunidad de Jerusalén sobre las experiencias de Jesús resucitado que han tenido diversos miembros de la misma. Son experiencias post-pascuales.

En la selección que ha hecho Lc podemos distinguir tres bloques: 1. Relato en torno al sepulcro vacío (24,1-12). 2. Relato de experiencia del Resucitado de algunos discípulos (24,13-35). 3. Relatos de experiencias del Resucitado de los apóstoles (24,36-49). 4. La ascensión (24,50-53).

Nota previa a los relatos de experiencias del Resucitado

En una primera lectura de los relatos sobre las experiencias de la presencia de Jesús resucitado sentimos una sensación de desorden, como si tuviéramos ante nosotros un conjunto de datos difíciles de ensamblar para formar con ellos una historia más o menos lógica y ordenada de este acontecimiento. Años atrás las "vidas de Jesús" se esforzaban por descubrir el hilo conductor que diera unidad a todo el conjunto narrativo. Actualmente se ha abandonado todo intento por organizar una sucesión histórica de estos relatos, prefiriendo descubrir en ellos, tras el análisis de su forma literaria, los rasgos específicos del mensaje que pretenden comunicar a sus lectores cada uno de los evangelistas.

Una sencilla lectura de este material evangélico sugiere agruparlos en tres bloques: a) relatos en torno al sepulcro vacío; b) relatos de encuentros o experiencias del Resucitado que han tenido unas mujeres y algunos discípulos; c) relatos de encuentros o experiencias del

Resucitado que han tenido los apóstoles (los "Doce", o los "Once"). Así los han estudiado, entre otros, G. Theissen-A. Merz y H. Kessler.

Algunos estudiosos sugieren agrupar estos relatos por los lugares geográficos en que se tuvieron estas experiencias. La base para esta distribución la ofrece el texto de la primera carta de Pablo a los Corintios, 15,3-8, que habla expresamente de una transmisión, recibida por Pablo. El texto de Corintios, literariamente considerado, es anterior a la fijación por escrito de los textos de los Evangelios. Es una tradición que formaba parte de la enseñanza de las primeras comunidades y que recibió Pablo.

La antigüedad de este texto, dice J. Lois, está atestiguada por la fórmula de transmisión que figura en la frase introductoria: «os transmití lo que a mi vez recibí»; por los arameísmos y giros lingüísticos no paulinos (el plural "pecados" que Pablo suele escribir en singular); la expresión "según las Escrituras", frente al paulino "está escrito"; el verbo "se apareció" (*opthe*), que no figura en ningún otro texto paulino; la expresión "al tercer día" y la mención de los "Doce"; por la forma del paralelismo, con el fin de memorizar la fórmula; etc. (*La experiencia del Resucitado*, pág. 32).

Partiendo de este texto paulino, las experiencias del Resucitado y los relatos evangélicos se clasifican en dos grupos: el formado por Pedro, los Doce y más de quinientos hermanos, y el formado por Santiago y los apóstoles. F. Vouga subraya la antigüedad del texto paulino, «pero también es el único relato que procede de los primeros decenios de las comunidades cristianas que se ha conservado en este sentido» (*Los primeros pasos del cristianismo*, pág. 32).

El texto de Pablo sería un testimonio de dos tradiciones de la fe en la Resurrección y de sus expresiones o formulaciones conservadas en dos comunidades distintas: una centrada en Jerusalén y otra en Galilea. La primera estaba garantizada por Santiago, el hermano del Señor. En torno a él se habían agrupado algunos discípulos no galileos. La segunda estaba garantizada por Pedro y los Doce, más unos discípulos helenistas, judeocristianos de lengua griega, mencionados en el libro de los Hechos de los Apóstoles.

Por mi parte, prefiero partir de la selección hecha por Lc sin, de momento, adjudicarla a ningún bloque de tradiciones comunitarias centradas en el grupo de Jerusalén. Partimos de la lectura y análisis de los textos. Pero, al haber recogido Lc elementos comunes de esta tra-

dición jerosolimitana, habrá que cotejar en algunos casos la redacción lucana con la de los otros evangelistas. Esta comparación nos ayudará a descubrir el mensaje que se propone transmitir nuestro evangelista.

Estudiaremos en primer lugar el relato de Lc en torno al sepulcro vacío, tomando como punto de partida el que él ha seleccionado; después leeremos las experiencias del Resucitado que tienen unas mujeres, algunos apóstoles y discípulos; y en tercer lugar los relatos de las experiencias que tienen los Doce.

1. Relato en torno al sepulcro vacío (24,1-12)

La mayoría de los comentarios reducen los relatos a tres: Mc 16,1-8; Mt 28,1-8; Lc 24,1-11. El más antiguo es el de Marcos. A estos tres podríamos añadir dos de Jn, 20,1-2 y 20,3-10, que no siguen el esquema literario de los sinópticos, pero que están centrados en el tema del sepulcro vacío y contienen elementos secundarios comunes con los otros. Prescindo de los relatos de Jn en este comentario.

La estructura literaria de los relatos en torno al sepulcro tiene como finalidad proclamar la resurrección de Jesús. En las primeras comunidades debieron de dar mucha importancia al sepulcro vacío en relación con la proclamación de la resurrección. Pero más que por razones apologéticas, quizás se buscaba que el lugar donde había sido sepultado Jesús no se convirtiera en un lugar de culto, como empezaban ya a ser considerados los sepulcros de los "mártires".

Para estudiar el relato de Lc y exponer con claridad las aportaciones propias de este evangelista, expongo en tres columnas paralelas los elementos comunes de los sinópticos. Señalo en letra negrita lo que es específico de Lc. Todos los relatos siguen un esquema básico que la *Sinopsis* califica como "esquema apocalíptico", que ha influido sin ninguna duda en la redacción de los sinópticos (II, 414-415). Elementos que aconsejan leer estos relatos como un esquema apocalíptico son los siguientes: presencia de un ángel o de un hombre o dos hombres rodeados de luz; el miedo que produce en los videntes la "aparición", la voz que transmite un mensaje. En Ap 1,9-18 podemos leer un relato con el esquema apocalíptico y relacionado con la resurrección de Jesús. Ahora me limito a señalar los datos literarios con los que están organizados los de los sinópticos.

Cuadro sinóptico de los relatos evangélicos sobre el sepulcro vacío

Datos literarios	Marcos 16,1-8	Mateo 28,1-8	Lucas 24,1-11
1) Día y hora de la visita	- Pasado el sábado… - Y muy de madrugada, - el primer día de la semana, - a la salida del sol…	- Pasado el sábado, - al alborear - el primer día de la semana,	- Muy de mañana, - el primer día de la semana.
2) Personas	- Magdalena - María de Santiago - María Salomé	- María Magdalena - y la otra María	- Magdalena - **Juana** - María la de Santiago - **y las demás que estaban con ellas** (ver 24,10),
3) *Objetivo*	- embalsamar el cadáver	- fueron a *ver* el sepulcro.	- llevando los aromas que habían preparado (ver 23,56).
4) *Diálogo*	- ¿Quién nos retirara la piedra?	*No hay diálogo*	*No hay diálogo*
5) E*ncuentran*	- Piedra retirada, y eso que era muy grande. - Al entrar en el sepulcro, vieron a - un joven sentado en el lado derecho, - vestido con una túnica blanca,	- Se produjo un gran terremoto, pues - un ángel del Señor bajó del cielo - y, acercándose, hizo rodar la piedra - y se sentó encima… - Su aspecto era como el relámpago, - y su vestido, blanco como la nieve. - Los guardias, atemorizados al verlo, se pusieron a temblar - y se quedaron como muertos.	- La piedra había sido retirada. - Al entrar, - **no hallaron el cuerpo del Señor Jesús.** - **Se presentaron dos hombres** - **con vestidos resplandecientes.**

6) *Reacción*	- y se asustaron.	*No hay reacción en las mujeres*	- **No sabían qué pensar…** - Asustadas, - **inclinaron el rostro a tierra;**
7) *Mensaje* y *anuncio*	- No os asustéis, - sé que buscáis a Jesús de Nazaret, el Crucificado. - Pero ha resucitado, - ya no está aquí. - Ved el lugar donde lo pusieron. - Id… a decir a sus discípulos - y a Pedro - que irá delante de vosotros a Galilea; - allí lo veréis…	- No temáis, - pues sé que buscáis a Jesús el Crucificado. - Pero no está aquí, - pues ha resucitado, como había anunciado. - Ved el lugar donde estaba. - Ahora id enseguida a decir a sus discípulos: - Ha resucitado de entre los muertos - e irá… a Galilea; - allí lo veréis. - Ya os lo he dicho.	- (pero ellos) les dijeron: **¿Por qué buscáis entre los muertos al que está vivo?** - **No está aquí,** - **ha resucitado.** - **Recordad cómo os habló cuando estaba todavía en Galilea, cómo os decía: Es necesario que el Hijo del hombre sea entregado en manos de los pecadores y sea crucificado, pero al tercer día resucitará.**
8) *Final*	- Salieron huyendo… - con temblor y espanto. - No dijeron nada a nadie, - porque tenían miedo.	- Partieron a toda prisa… - con miedo - y gran gozo… - a dar la noticia a sus discípulos.	- **Ellas recordaron sus palabras.** - **Anunciaron todas estas cosas a los Once y a todos los demás.**

24 1El primer día de la semana, muy de mañana, fueron al
sepulcro llevando los aromas que habían preparado. 2Pero
encontraron que la piedra había sido retirada del sepulcro. 3Al
entrar, no hallaron el cuerpo del Señor Jesús.
4No sabían qué pensar de esto, cuando se presentaron ante ellas
dos hombres con vestidos resplandecientes. 5Asustadas, inclinaron
el rostro a tierra; pero ellos les dijeron: "¿Por qué buscáis entre los
muertos al que está vivo? 6No está aquí, ha resucitado. Recordad
cómo os habló cuando estaba todavía en Galilea, cómo os decía:
7'Es necesario que el Hijo del hombre sea entregado en manos de
los pecadores y sea crucificado, pero al tercer día resucitará'" 8Y
ellas recordaron sus palabras.
9Regresaron, pues, del sepulcro y anunciaron todas estas cosas
a los Once y a todos los demás.
10Las que referían estas cosas a los apóstoles eran María Magda-
lena, Juana, María la de Santiago y las demás que estaban con ellas.
11Pero a ellos todas aquellas palabras les parecían desatinos, y
no les creían.
12Con todo, Pedro se levantó y corrió al sepulcro. Se inclinó, pero,
al ver sólo los lienzos, se volvió a su casa, asombrado por lo sucedido.

Partimos de los textos tal como nos han llegado. Para darnos cuenta de las aportaciones de Lc a un posible esquema básico, sigo los apartados en que los he distribuido.

1. Día y hora. Hay coincidencia en la hora de la visita y en los detalles: ha transcurrido el sábado; es el amanecer del primer día de la semana.

2. Personas. Todas son mujeres. Los tres evangelistas nombran en primer lugar a María Magdalena. Mt y Lc introducen pequeñas diferencias en el grupo. Lc lo amplía con la mención de Juana y las demás que estaban con ellas, aunque el dato de los nombres lo ha desplazado a 24,10, como si fuera un olvido corregido al final de esta parte del relato.

3. Objetivo. En Mc consiste en "embalsamar el cadáver", solamente; en Lc es ampliado con la referencia a otras acciones del embalsamamiento: «llevando los aromas que habían preparado», noticia anticipada en 23,56.

4. El diálogo de las mujeres expresa en Mc una preocupación lógica en unas mujeres que pretenden llegar al cadáver sepultado. Lc lo ha suprimido.

5. En el sepulcro. Mc describe la escena con abundantes detalles de un contexto apocalíptico. Mt lo ha transformado en una teofanía. Lc ha suprimido todos estos elementos apocalípticos y teofánicos y ha introducido dos modificaciones: el joven que está dentro de la cueva se transforma ahora en «dos hombres» con vestidos resplandecientes; y las mujeres, al entrar en el sepulcro, «no hallaron el cuerpo del Señor Jesús».

6. Reacción de las mujeres. Según Mc, «se asustaron». Lc redondea el "susto" de las mujeres con una deliberación y un gesto de reverencia o respeto ante los dos hombres: «no sabían qué pensar... inclinaron el rostro a tierra».

7. Mensaje. Lc, siguiendo el texto de Mc, ha puesto en boca de estos personajes, presentes en el sepulcro, un mensaje. Desglosándolo, descubrimos en él dos afirmaciones: «No está aquí… ha resucitado». Les precede una reconvención que los dos hombres hacen a las mujeres: «¿Por qué buscáis entre los muertos al que está vivo?».

Si comparamos este relato con los textos de Hechos en los que se afirma la resurrección de Jesús con fórmulas kerigmáticas (véase Hch 2,24.32.36; etc.), vemos que la formulación kerigmática ha avanzado. Ahora el sujeto es Jesús, es él quien resucita; ya no es Dios (el Padre) el sujeto gramatical de esta acción. Hay aquí una mayor profundización en la persona de Jesús, en su divinidad: él es quien resucita. Jesús es dueño de su acción, de ahí que su resurrección se interprete a partir de este momento como la prueba de su divinidad.

La fórmula kerigmática breve «ha resucitado» es completada en Lc con una nueva afirmación: «No está aquí», precedida, como hemos visto, de una especie de reprensión interrogativa: «¿Por qué buscáis entre los muertos al que está vivo?».

8. Reacción de las mujeres. Mc termina la escena anotando el miedo, el temor y el silencio de las mujeres. Mt ha alterado el final. Lc suprime el miedo de las mujeres y da al relato un final más pacífico y más en consonancia con el marco de una catequesis en que ha situado estas noticias: recuerdo de las palabras de Jesús que anunciaban su resurrección y, al mismo tiempo, comunicación de todas estas cosas a la comunidad: los Once y todos los demás.

Conclusiones

Después de este breve recorrido por el relato de Lc y comparándolo con el de Mc, podemos deducir algunas conclusiones:

1) No parece que el texto de Mc esté en la base de Lc, aunque sea el más primitivo. Sospecho que ya existían unos relatos o profesiones de fe en la resurrección anteriores a Mc y que sirvieron de fuente tanto para la redacción de Mc como para la de Lc y también de Mt. El núcleo de estas proclamaciones de fe podía haber sido una celebración litúrgica pascual de la comunidad. Una huella de esta celebración ha quedado en el dato que mantiene Lc: la presencia de los dos hombres, que presiden la ceremonia y explican el contenido de la celebración. Los evangelistas han recogido estos datos celebrativos y han elaborado con ellos una proclamación de la Resurrección de Jesús.

Dice E. Schillebeeckx (*Jesús. Claves para una cristología*): «Esta tradición no era originaria [de Mc], sino más bien reflejo de un desarrollo litúrgico, durante el cual una creencia apostólica en la resurrección llegó a asociarse con la visita al santo sepulcro, donde se celebraba una ceremonia litúrgica...».

2) Los relatos deben ser considerados como unas elaboraciones literarias compuestas para resaltar la proclamación de la fe en el resucitado y, al mismo tiempo, prevenir un impedimento que debía representar, para los creyentes de aquellas primeras comunidades, la búsqueda de Jesús en el sepulcro. En el mensaje se repite la proclamación: «No está aquí, ha resucitado». Hemos visto cómo Lc corrige esta búsqueda de Jesús en el sepulcro. Quizás la celebración cultual de la memoria de los mártires, la veneración de sus reliquias, la misma celebración sobre las sepulturas de los mártires pudieron despertar en algunos creyentes el deseo de buscar también el sepulcro de Jesús y venerarlo con un culto específico. Los responsables de la enseñanza en la comunidad tenían que dejar las cosas bien claras: «No está aquí, ha resucitado».

3) Esta elaboración artificial de los relatos y algunas incongruencias que apreciamos en los textos (mujeres que pretenden entrar en

la tumba para embalsamar el cadáver; retirar la piedra; la presencia de personas extrañas en el sepulcro; la descripción teofánica en el texto de Mt, etc.) nos obligan a plantear el tema de la realidad histórica de estos hechos y de su valor como prueba de la resurrección de Jesús.

Sobre el valor histórico de estos relatos dice G. Theissen tras un amplio análisis de los textos: «los métodos histórico-críticos no permiten demostrar ni refutar la historicidad del relato sobre el sepulcro vacío». (*El Jesús histórico,* pág. 551).

Sobre el valor como pruebas de la resurrección de Jesús que puedan aportar estos relatos, dice J. Lois: «En la reflexión teológica actual se está generalizando la convicción de que la afirmación de la resurrección de Jesús no está necesariamente vinculada a la desaparición del cadáver, es decir, no implica necesariamente la historicidad del sepulcro vacío» (*La experiencia del resucitado,* pág. 39). La historicidad del sepulcro vacío no puede, por sí solo, ser prueba de la resurrección. Ver también H. Küng (*Ser cristiano,* pág. 463).

Termino este apartado con la opinión de J. A. Pagola (*Jesús. Aproximación histórica,* pág. 434): «El relato del sepulcro vacío, tal como está recogido al final de los escritos evangélicos, encierra un mensaje de gran importancia; es un error buscar al crucificado en un sepulcro; no está ahí; no pertenece al mundo de los muertos. Es una equivocación rendirle homenaje de admiración y reconocimiento por su pasado. Ha resucitado».

2. Relatos de la experiencia del Resucitado de algunos discípulos (24,13-35)

**13Aquel mismo día iban dos de ellos a un pueblo llamado Emaús,
que dista sesenta estadios* de Jerusalén, 14y conversaban entre sí
sobre todo lo que había pasado. 15Mientras conversaban y discu-
tían, el mismo Jesús se acercó a ellos y se puso a caminar a su lado.
16Pero sus ojos estaban como incapacitados para reconocerle. 17Él
les preguntó: "¿De qué vais discutiendo por el camino?" Ellos se
pararon con aire entristecido*.**

**[18]Uno de ellos, llamado Cleofás, le respondió: "¿Eres tú el único
residente en Jerusalén que no se ha enterado de lo que ha pasado
allí estos días?" [19]Él les dijo: "¿Qué ha ocurrido?" Ellos le contaron
lo de Jesús el Nazoreo, un profeta poderoso en obras y palabras
a los ojos de Dios y de todo el pueblo: [20]cómo nuestros sumos sa-
cerdotes y magistrados lo condenaron a muerte y lo crucificaron.
[21]Nosotros esperábamos que iba a ser él quien liberaría a Israel;
pero, con todas estas cosas, llevamos ya tres días desde que esto
pasó. [22]El caso es que algunas mujeres de las nuestras nos han
sobresaltado, porque fueron de madrugada al sepulcro [23]y, al no
hallar su cuerpo, vinieron diciendo que incluso habían visto una
aparición de ángeles que decían que estaba vivo. [24]Fueron también
algunos de los nuestros al sepulcro y lo hallaron tal como las mu-
jeres habían dicho. Pero a él no lo vieron.**

**[25]Él les dijo: "¡Qué poco perspicaces sois y qué mente más tarda
tenéis para creer todo lo que dijeron los profetas! [26]¿No era nece-
sario que el Cristo padeciera eso para entrar así en su gloria?" [27]Y,
empezando por Moisés y continuando por todos los profetas, les
fue explicando lo que decían de él todas las Escrituras.**

**[28]Al acercarse al pueblo a donde iban, él hizo ademán de seguir
adelante. [29]Pero ellos le rogaron insistentemente: "Quédate con
nosotros, porque atardece y el día ya ha declinado". Entró, pues, y
se quedó con ellos.**

**[30]Sentado a la mesa con ellos, tomó el pan, pronunció la bendi-
ción, lo partió y se lo iba dando. [31]Entonces se les abrieron los ojos
y lo reconocieron, pero él desapareció de su vista. [32]Se dijeron uno
a otro: "¿No ardía nuestro corazón en nuestro interior cuando nos
hablaba en el camino y nos iba explicando las Escrituras?"**

**[33]Levantándose al momento, se volvieron a Jerusalén y encon-
traron reunidos a los Once y a los que estaban con ellos, [34]que
decían: "¡Es verdad! ¡El Señor ha resucitado y se ha aparecido a
Simón!" [35]Ellos, por su parte, contaron lo que había pasado en el
camino y cómo lo habían reconocido al partir el pan.**

V. 13 Variante: «ciento setenta estadios».

V. 17 Variante: «¿De qué discutís entre vosotros mientras vais andando con aire entristecido?».

El Evangelio de Lc inserta entre los relatos sobre el sepulcro vacío y las experiencias que tienen los apóstoles el episodio del encuentro del Resucitado con dos discípulos que van a una aldea llamada Emaús. El relato está situado en Jerusalén. Una tradición del s. II (Hegesipo) afirma que uno de los dos viajeros, Cleofás, era tío de Jesús. Esta tradición refrenda una posible interpretación primitiva que relacionaba estos encuentros de Jesús resucitado con algunos de sus discípulos y de sus parientes.

El episodio de Emaús es uno de los relatos mejor construidos por Lc. Tiene un ritmo literario creciente que provoca en el lector un proceso emocional que va desde la desolación y la tristeza del principio hasta la sorpresa del reconocimiento del resucitado "al partir el pan", y la alegría y las prisas por comunicar el encuentro a los otros que se han quedado en Jerusalén.

Lc va poniendo al lector, de forma gradual, en contacto con los sentimientos de los personajes: primero le hace contactar con unos discípulos que caminan con aire sombrío y entristecido, extrañados ante las preguntas de Jesús, el único de Jerusalén que no se ha enterado de lo que ha ocurrido estos días. Luego decepcionados, porque esperaban algo que ya no esperan, aunque les queda un poco de esperanza, ya que unas mujeres del grupo les han traído una noticia que les ha causado cierta sorpresa. Finalmente, el autor pone en contacto al lector con unos sentimientos totalmente transformados por la alegría y el gozo profundo: "les arde el corazón".

Frente a la belleza del relato tropezamos con algunos datos que nos orientan hacia la artificiosidad del mismo:

La *situación de la aldea* por referencia a Jerusalén. La transmisión textual no es uniforme, pues mientras el texto recibido de Lc habla de que está a 60 estadios de Jerusalén (unos 11,1 kms.), otros manuscritos sitúan la aldea a ciento sesenta estadios (unos 29,6 kms.).

La *localización de la aldea*. Según Eusebio, sería la *Ammaús* de 1 M 3,40.57; 4,3, y que menciona Flavio Josefo, una aldea situada al sur de Lida, llamada luego Nicópolis y hoy *Amwâs*. Esta aldea no cuadra con el dato de los 60 estadios de Lc, sino más bien con el de los 160 estadios, lo que indica que esta variante textual se introdujo para mantener la localización geográfica defendida por Eusebio. Flavio Josefo habla de otra *Ammaús*, a 30 estadios de Jerusalén. Si aceptamos como mejor atestiguado el dato de los 60 estadios, la aldea coincide con *Ke-*

bûbe, a 64 estadios (12 kms.) de Jerusalén (hoy *Kylonye*). En la época de las cruzadas se sitúa a esta distancia el *Castellum Emmaus*. Pero este nombre parece más bien creación de los cruzados, preocupados por fijar los lugares relacionados con la vida de Jesús. Esta indecisión en la localización geográfica de la aldea nos pone en la pista de que aquí no tenemos un hecho geográficamente demostrable, sino una composición literaria para transmitir una enseñanza.

El relato es un empedrado de fórmulas kerigmáticas de la Resurrección y otros elementos pascuales que descubrimos sobre todo en los discursos de los Hechos de los Apóstoles. Expongo sintéticamente los elementos pascuales del relato comparados con los de Hechos, alterando, para mayor claridad, el orden de Lc:

Texto de Lc 24	Fórmulas pascuales o kerigmáticas
v. 34: El Señor ha resucitado y se ha aparecido a Simón.	1 Co 15,3b-5: Cristo... resucitó ... y se apareció a Cefas.
v. 21: Llevamos ya tres días desde que eso pasó.	1 Co 15,4: Resucitó al tercer día. Hch 10,40: Dios le resucitó al tercer día.
v. 19: Lo de Jesús el Nazoreo, un profeta poderoso en obras y palabras a los ojos de Dios y de todo el pueblo.	Hch 2,22-23: Jesús el Nazoreo, hombre acreditado por Dios ante vosotros con milagros, prodigios y signos que Dios realizó por medio de él, como vosotros mismos sabéis. (ver Hch 10,38-39; etc.)
v. 20: Nuestros sumos sacerdotes y magistrados lo condenaron a muerte y lo crucificaron.	Hch 2,23: Vosotros lo matasteis clavándole en la cruz por mano de unos impíos. (Hch 3,13; 5,30; 10,39; 13,27-28, etc.)
v. 27: Les fue explicando lo que decían de él todas las Escrituras.	Las pruebas de Escritura: ver Hch 2,25-35; 3,13.22-23; 4,11; 15,33-36, etc.
v. 23: (Las mujeres...) habían visto una aparición de ángeles que decían que estaba vivo.	Hch 2,24: Dios le resucitó librándole de los lazos del Hades (Hch 3,15; 15,30, etc. Véase Hch 25,19 Rm 14,9; 2 Co 13,4).

La nota de la NBJE a 24,13 nos da una pista para interpretar este relato, al relacionarlo con Hch 8,26-40: «El relato... se distingue de otros que narran las apariciones del Resucitado y es afín a la historia

de Felipe y el eunuco, Hch 8,26-40: en ambos casos la perplejidad inicial queda resuelta por la instrucción y cada relato concluye con una acción sacramental». Seguimos esta pista. Y para mayor claridad comparamos los diversos elementos de los dos relatos.

Relato evangélico (Lc 24,13-35)	Relato de Hechos (8,26-40)
v. 13: *escena y personajes*: Aquel mismo día iban dos de ellos a un pueblo llamado Emaús, que dista sesenta estadios de Jerusalén.	vv. 26-28a: *escena y personajes* (Felipe iba) por el camino que baja de Jerusalén a Gaza… Vio a un etíope… funcionario de… la reina de los etíopes... regresaba sentado en su carro.
v. 14: *hablan de los sucesos recientes*: y conversaban entre sí sobre todo lo que había pasado.	v. 28b*: lee a Isaías* …leyendo al profeta Isaías.
vv. 15-17: *Jesús se les une y pregunta*: Mientras conversaban y discutían, el mismo Jesús se acercó a ellos y caminó a su lado… Él les dijo: ¿De qué discutís por el camino? Ellos se pararon con aire entristecido.	vv. 29-30: *Felipe lo alcanza y pregunta* El Espíritu dijo a Felipe: Acércate y ponte junto a ese carro. Felipe corrió hasta él y le oyó leer al profeta Isaías. Le preguntó: ¿Entiendes lo que vas leyendo?
vv.18-18-24: *narran lo sucedido*: C leofás, le respondió: ¿Eres tu el único... que no sabe las cosas que han pasado allí estos días? Él les dijo: ¿Qué cosas? Ellos le dijeron: Lo de Jesús el Nazoreo.... Nosotros esperábamos... El caso es que algunas mujeres....	v. 31: *pide explicación de lo que lee* Él respondió: ¿Cómo lo puedo entender si nadie me guía en la lectura? El etíope rogó a Felipe que subiese y se sentase con él.
vv. 27: *Jesús explica las Escrituras:* Y, empezando por Moisés y continuando por todos los profetas, les fue explicando lo que decían de él todas las Escrituras.	v. 35: *Felipe explica la profecía:* Felipe entonces tomó la palabra y, partiendo de este texto de la Escritura, se puso a anunciarle la Buena Nueva de Jesús.
vv. 28-29: *Invitan a Jesús a quedarse*: Al acercarse al pueblo a donde iban, él hizo ademán de seguir adelante. Pero ellos le rogaron...: Quédate con nosotros, porque atardece y el día ya ha declinado. Entró, pues, y se quedó con ellos.	vv. 36-38a: *el funcionario pide el bautismo* Siguiendo el camino, llegaron a un sitio donde había agua. El eunuco dijo: Aquí hay agua, ¿qué impide que yo sea bautizado? … mandó detener el carro.

vv. 30-31: *fracción del pan. Jesús se va:* Sentado a la mesa con ellos, tomó el pan, pronunció la bendición, lo partió y se lo iba dando. Entonces se les abrieron los ojos y le reconocieron, pero él desapareció de su vista.	v. 38b-39a: *Bautismo. Felipe se va*: Bajaron ambos al agua, Felipe y el eunuco. Felipe lo bautizó, y, al subir del agua, el Espíritu del Señor lo arrebató… ya no volvió a verle el eunuco.
vv. 32-33: *regresan al grupo*: Levantándose al momento, se volvieron a Jerusalén.	v. 39b: *Sigue alegre su camino*: (El eunuco) siguió gozoso su camino.

La mención de la "fracción del pan" en el v. 35 parece avalar la interpretación del relato como una catequesis que conduce al reconocimiento del Resucitado y al encuentro con él en la Eucaristía.

No todos admiten el sentido eucarístico de la "fracción del pan" en este episodio. Algunos lo entienden como el gesto normal de partir y repartir el pan en la mesa. J. Schmid dice que de este texto no se puede deducir su significado eucarístico, porque Lc utiliza esta expresión no sólo para designar la cena del Señor en las comunidades primitivas (como en Hch 20,7.11), sino también para las comidas ordinarias en las que no se celebraba la eucaristía, y cita Hch 2,42.46. Opina que aquí la expresión «designa no toda la comida, como en los Hechos de los apóstoles, sino sólo el acto mismo de partir el pan acompañado de una fórmula de alabanza o bendición con el que se iniciaba toda comida judía» (pág. 516).

Algunos corroboran esta interpretación con argumentos un tanto peregrinos: estos discípulos, que no eran apóstoles, no podían unir el gesto de Cristo con el de la cena; además la fórmula "bendijo y lo partió" es la empleada por Mt 14,19 en el reparto de los panes.

Sin embargo, opino que en este relato tenemos una clara enseñanza sobre la Eucaristía como encuentro (o experiencia) de los creyentes con Jesús Resucitado. El autor es un creyente que escribe para creyentes. Y cuando da tanta importancia a una comida, hasta presentarla como señal mediante la cual los discípulos reconocen a Jesús resucitado, y cuando da a esta comida el nombre corriente con que los cristianos designaban la Eucaristía, parece lo más lógico que está intentando sugerir la Eucaristía como encuentro con el Resucitado.

Partiendo del cotejo literario que hemos encontrado entre este

relato y el del funcionario etíope, podemos concluir que, así como el relato de Hch 8 conduce al bautismo, así el de Emaús conduce al sacramento de la Eucaristía. Sabemos que en la iglesia primitiva la catequesis conducía siempre al sacramento.

En conclusión: Lc elabora en este relato una instrucción sobre el mensaje pascual tradicional. Se ha servido de una tradición primitiva que recordaba el encuentro de Jesús con unos discípulos camino de una aldea; la ha modificado para introducir en ella elementos pascuales y kerigmáticos. La preocupación de Lc en este episodio no es darnos las circunstancias precisas del episodio, sino un mensaje de resurrección. Y, en función de este mensaje, ha distribuido todos los elementos, construyendo con ellos una auténtica enseñanza eucarística.

El mensaje concreto del relato del episodio de Emaús hay que buscarlo en la insistencia con que Lc repite que los discípulos conocieron al Resucitado en la fracción del pan (vv. 30 y 35). La Eucaristía es el signo por el que los discípulos experimentan que Jesús está con ellos. La fracción del pan es en la comunidad, en el grupo de creyentes, el gran signo de la Resurrección del Señor, el signo (el sacramento) de que está presente y vivo y resucitado entre ellos.

3. Relatos de experiencias del Resucitado de los apóstoles (24,36-49)

Son “relatos de mandato” o de “misión”, porque todos culminan con el mandato de anunciar el mensaje de la Resurrección. En ellos no se trata de reconocer a Jesús o de encontrarse con él en el camino. Es Jesús quien toma la iniciativa de ir al encuentro del grupo de los apóstoles (los Once) y hacer que experimenten su presencia de la que brota luego el mandato. Estos relatos son tres: Mt 28,16-20; Lc 24,36-49 y Jn 20,19-23 y su complemento Jn 20,24-29. Con este grupo de encuentros del Resucitado habría que adjuntar los de Mc 16,14-20, que forman parte del final largo de ese evangelio y el encuentro de Jesús con los apóstoles junto al lago de Galilea, que integran el cap. 21 del cuarto evangelio.

Como he hecho con otros textos de Lc, lo comparo también con los que coinciden en el contenido: Mt 28,16-20 y Jn 20,19-23, más Jn 20,24-24.

Datos	Mt 28,16-20	Lc 24,36-49	Jn 20,19-2	Jn 20,24-29
Grupo	Los Once	Los Once	Los discípulos	Los Doce
Lugar	Galilea	Jerusalén	Jerusalén	Jerusalén.
Iniciativa	Los discípulos. Jesús se acercó a ellos.	Jesús se presentó.	Jesús se presentó.	Jesús se presentó.
Efecto	Le adoraron.	Sobresaltados y asustados,	Se alegraron de ver al Señor.	"Hemos visto al Señor".
Dudas	Algunos sin embargo dudaron.	creyeron ver un espíritu... "¿Por qué alberga dudas vuestra mente?".		Tomás: "Si no veo... no creeré".
Solución de dudas		"Mirad mis manos y mis pies; soy yo mismo. Palpadme y pensad...".		Se presentó Jesús en medio... Se dirigió a Tomás: "Acerca aquí tu dedo y mira....".
Comida		Le ofrecieron un trozo de pescado. Lo tomó y comió delante de ellos.		
Instru-cciones	"Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra".	"Es necesario que se cumpla todo lo que está escrito en la Ley... acerca de mí. Entonces abrió sus mentes para que comprendieran las Escrituras.	"Como el Padre me envió, también yo os envío". Dicho esto, sopló y les dijo:	*"Dichosos los que no han visto y han creído"*.
Misión	"Id, pues, y haced discípulos a todas las gentes...".	Y les dijo.... "Vosotros sois testigos de estas cosas".	"Recibid el Espíritu Santo. A quienes perdonéis...".	
Apoyo de la misión	"Yo estaré con vosotros todos los días hasta el fin del mundo (*época*)".	"Ahora voy a enviar sobre vosotros la Promesa de mi Padre...".		

Estos relatos de encuentros de Jesús Resucitado con los apóstoles tienen unos elementos literarios comunes. Analizándolos, descubrimos que en parte coinciden con los que componen el género bíblico literario de los relatos de vocación y misión que se encuentran tanto en el AT como en el N T.

Cada autor los ha organizado según le ha parecido. Lo mismo ocurre con los otros relatos de vocación. Llama la atención la coincidencia en el esquema general. Yo creo, por tanto, que estos encuentros de los apóstoles con el Resucitado están narrados según el esquema literario de las vocaciones o misiones. De hecho, vemos que todos ellos tienen como meta final el envío o misión de anunciar la Resurrección de Jesús a todos los hombres.

Este es el texto lucano:

36 Estaban comentando todo esto, cuando se presentó Jesús en
medio de ellos y les dijo: “La paz con vosotros”.
37 Sobresaltados y asustados, creyeron ver un espíritu. 38 Pero
él les dijo: “¿Por qué os turbáis? ¿Por qué alberga dudas vuestra
mente? 39 Mirad mis manos y mis pies; soy yo mismo. Palpadme y
pensad que un espíritu no tiene carne y huesos como veis que yo
tengo”. 40 Dicho esto, les mostró las manos y los pies.
41 Como no acababan de creérselo a causa de la alegría, y esta-
ban asombrados, les dijo: “¿Tenéis aquí algo de comer?” 42 Ellos
le ofrecieron un trozo de pescado. 43 Lo tomo y comió delante de
ellos.
44 Después les dijo: “Lo ocurrido confirma las palabras que os
dije cuando todavía estaba con vosotros. Es necesario que se cum-
pla todo lo que está escrito en la Ley de Moisés, en los Profetas y
en los Salmos acerca de mí”. 45 Entonces abrió sus mentes para
que comprendieran las Escrituras, 46 y les dijo: “Está escrito que
el Cristo debía padecer y resucitar de entre los muertos al tercer
día 47 y que se predicaría en su nombre la conversión para perdón
de los pecados a todas las naciones, empezando desde Jerusalén.
48 Vosotros sois testigos de estas cosas.
49 Ahora voy a enviar sobre vosotros la Promesa de mi Padre. De
momento permaneced en la ciudad, hasta que seáis revestidos del
poder desde lo alto.”

Los elementos literarios que componen la misión de los apóstoles, ligada a una experiencia de la presencia de Jesús resucitado, según lo ha narrado Lc, son los siguientes.

1. Presentación de las personas que reciben la misión

Son los Once, según 24,33. La reunión encaja literariamente con el relato del encuentro de Jesús con los dos viajeros a Emaús. Es una reunión comunitaria. Están reflexionando sobre "estas cosas" que, por todo el contexto, se refieren al sentido que tiene el encuentro del Resucitado y las consecuencias del mismo. En el paralelo de Jn 20,19 se precisa que es la hora del atardecer, es decir, la hora de las reuniones para la fracción del pan (véase Hch 20,7).

2. Experiencia del Resucitado

Jesús "se presentó". Esta presencia no es la habitual con que le habían visto en su vida humana. No es, pues, una presencia física, de carne y hueso, sino una experiencia que el grupo tiene de la nueva "presencia" del Resucitado. Está en medio de ellos.

La presencia hay que interpretarla en la misma línea de las presencias o visiones de Yahvé en el AT y en el NT: Is 6,1: «Vi al Señor sentado...»; Jr 1,4: «Entonces me dirigió Yahvé la palabra»; Lc 1,11: «Se le apareció [a Zacarías] el ángel del Señor...»; Lc 1,26-27: «Envió Dios el ángel Gabriel... a una virgen...».

La presencia del Resucitado produce sobresalto, miedo. ¿Por qué los apóstoles se asustan al ver a Jesús Resucitado? Difícil resulta dar una respuesta convincente. Más coherente es el relato de Jn: «Los discípulos se alegran de ver al Señor». Tengamos en cuenta que Jn escribe bastantes años después de Lc. En la catequesis comunitaria y en la elaboración literaria de estos relatos se ha progresado bastante. Toda presencia de Dios o de lo sobrenatural produce temor (cf. Is 6,5; Ex 3,6: Lc 1,12.29). Lc coincide parcialmente en el vocabulario que expresa el miedo o la turbación en este relato del encuentro con los apóstoles: «Sobresaltados y asustados... ¿Por qué os turbáis?».

3. La misión. El autor la sitúa al final del relato.

4. Las dudas

En estos relatos las dudas y zozobras se centran en la realidad del Resucitado y su presencia entre ellos. Puesto que la misión va a consistir en anunciar a todo el mundo que Jesús está presente en la comunidad, es decir, en medio del grupo reunido en torno a los apóstoles, hay que despejar toda duda que afecte a este núcleo de la misión.

Las dudas, en los relatos de vocación-misión, son un recurso literario que apunta directamente a lo esencial del mensaje. Aquí apuntan a la presencia de Jesús resucitado, presencia real, aunque no física en el sentido más material de la palabra. (Ver Is 6,5; Jr 1,6; Lc 1,18.43.)

5. Resolución de las dudas

En el texto de Lc se trata de resolver las dudas y reticencias sobre la realidad del Resucitado en medio de ellos. Este elemento literario remacha la vocación-misión del que recibe el mensaje (véase Is 6,6-9; Jr 1,9). En Lc 1,19-20 (anuncio del nacimiento de Juan) no hay resolución de la objeción, sino un signo de la veracidad de lo anunciado y de la realidad de la paternidad de Zacarías; Lc 1,35: «El ángel le respondió: El Espíritu Santo vendrá sobre ti, y el poder del Altísimo te cubrirá con su sombra; por eso el que ha de nacer...».

En Lc 24,36-49 las dudas se resuelven en primer lugar mediante la afirmación categórica de Jesús: «Soy yo mismo» (*egô eimi autos*), que evoca la fórmula de la revelación de Yahvé a Moisés en el monte Horeb (Ex 3,14). En segundo lugar, mediante el contacto con el cuerpo de Jesús y su realidad humana: el Resucitado invita a tocarle: «Mirad mis manos y mis pies... Palpadme y pensad que un espíritu no tiene carne y huesos como veis que yo tengo». Podemos relacionar las expresiones "tocar" y "palpar", es decir, el contacto físico de quien provoca la experiencia de la divinidad (aquí del Resucitado), con las expresiones que encontramos en los relatos de vocación misión: Is 6,7: «Como esto ha tocado tus labios…»; Jr 1,9: «Alargó Yahvé su mano y tocó mi boca». Son acciones que en el relato de Lc

1,35 se sustituyen por «vendrá sobre ti... y te cubrirá con su sombra». Finalmente, el Resucitado prueba su realidad humana tomando algunos alimentos: «Ellos le ofrecieron un trozo de pescado. Lo tomó y comió delante de ellos».

Dada la estructura literaria con que venimos explicando estos relatos, las anotaciones del evangelista las tenemos que entender como superación de las dudas. Es inútil que nos preguntemos cómo pudo Jesús glorificado tomar alimentos. Mejor es entender las comidas del Resucitado como una pista que nos dan estas catequesis para comprender cómo el verdadero encuentro con Jesús Resucitado se realiza en una comida del grupo de creyentes, en la que el mismo Jesús participa, y celebrada «al atardecer, el primer día de la semana», como ha precisado el cuarto evangelio desde el inicio del relato.

6. Reafirmación y ayuda

En el relato de Lc no aparece explícita esta reafirmación de la misión y la ayuda, que encontramos en otros relatos y que se suele expresar mediante la frase «Yo estaré con vosotros día tras día» (Mt 28,20) o «el Señor está contigo» (Lc 1,29). Aquí encontramos una formulación equivalente y más amplia, porque explicita el contenido de esta ayuda y presencia genérica: «Ahora voy a enviar sobre vosotros la Promesa de mi Padre... hasta que seáis revestidos de poder desde lo alto». Para este evangelista la misión que realizarán los discípulos de Jesús tendrá como motor el Espíritu. El segundo libro que escribe Lc será el evangelio del Espíritu Santo.

7. La misión

En la presentación de los encuentros del Resucitado con los apóstoles hemos comprobado que todos desembocan en la misión. De ahí que esta parte reciba una elaboración cuidada en los escritos evangélicos. Se aprecia en el de Mt. Lo vamos a ver en el de Lc. Hay que suponer un interés especial en las comunidades primeras por dejar bien aclarados los elementos que integran la misión que los apóstoles reciben de Jesús Resucitado, que es la misión de la comunidad o iglesia.

En el texto de Lc descubrimos la siguiente secuencia de ideas:

7.1. El contenido de la misión entronca con la enseñanza de Jesús durante su vida: «Lo ocurrido confirma las palabras que os dije cuando todavía estaba con vosotros: Es necesario que se cumpla todo lo que está escrito en la Ley...» (24,44). Palabras que marcan el principio general sobre el que se asienta el contenido de la misión: la presencia de Jesús en su vida terrena y su nueva presencia. Todo es cumplimiento del AT, citado en sus tres partes como era ya costumbre en la época precristiana: la Ley de Moisés, los Profetas y los Salmos.

Todo el AT adquiere, en la misión apostólica, un valor profético. Desde el principio la comunidad presenta el mensaje de Jesús como una realización plena ("cumplimiento") del mensaje de salvación "profetizado"; de este modo, el mensaje de Jesús entronca en la historia de la sociedad actual (la de las comunidades), igual que el mensaje de salvación del AT entroncaba con la historia de la sociedad del pueblo de Yahvé. Esto nos explica que la misión, en su redacción escrita (evangelios), nos haya llegado salpicada de referencias al AT, unas veces explícitas, otras veces menos claras.

7.2. "Entonces abrió sus mentes para que comprendieran las Escrituras", es decir, para que entendieran el AT como profecía. Para esta comprensión de las Escrituras el grupo apostólico recibe la ayuda del Resucitado. Esta afirmación la encontramos en el relato de Emaús: «Y, empezando por Moisés y continuando por todos los profetas, les fue explicando lo que decían de él todas las Escrituras». ¿Qué pretende expresar Lc con esta frase? En estos dos lugares (24,27 y 45) se trata de una afirmación genérica. Pero, en la segunda parte de la obra lucana, encontramos dos referencias que nos pueden aclarar la frase "abrir las mentes para comprender las Escrituras".

Una está en Hch 2,42, donde se dice que «los creyentes se mantenían constantes en la enseñanza de los apóstoles». Esta enseñanza, según anota la BJE (Hch 2,41c), «eran instrucciones a los nuevos convertidos, en las que se explicaban las Escrituras a la luz de los hechos cristianos; no era la proclamación de la Buena Nueva a los no cristianos».

La otra se halla en Hch 8,26-40. El autor, mediante un relato (encuentro de Felipe y el eunuco de Etiopía) explicita de forma práctica

en qué consistía esta enseñanza que, partiendo de un texto del AT, descubre la realidad de Jesús Resucitado: «Felipe…, partiendo de este texto [Is 53,7-8] de la Escritura, se puso a anunciarle la Buena Nueva de Jesús» (Hch 8,35). La "apertura de las mentes para comprender las Escrituras" llevaba a descubrir el significado pleno de la persona de Jesús, de modo especial la presencia de Jesús Resucitado en la comunidad de los creyentes.

Podíamos aducir más textos de los evangelios sobre este modo de explicitar el mensaje de Jesús, partiendo de textos del AT. Ver, por ejemplo, los evangelios de la infancia en Mt, donde se repite insistentemente: «esto sucedió para que se cumpliera lo dicho por el profeta...», o en Lc, cuyos relatos sobre las infancias del Bautista y de Jesús están repletos de citas textuales o de referencias a textos del AT.

7.3. En concreto, lo que hay que descubrir en las Escrituras es *el núcleo del kerigma*. Por eso lo introduce con la fórmula «Está escrito» (24,46). Es la interpretación más generalizada de los estudiosos.

7.4. La conversión es la oferta que los apóstoles deben llevar a todos. El pecado, en estas catequesis primitivas, y en consonancia con toda la predicación de Jesús, consiste en apartarse voluntariamente del proyecto de Dios. El hombre, para organizar su vida, prefiere otros valores, contrarios, a veces, al proyecto de Dios. Por eso, si quiere entrar en el proyecto de Jesús necesita "convertirse", es decir modificar su mente (*metanoia*) y fundamentar su existencia en los valores del mensaje de Jesús: amor, misericordia, servicio, etc.

7.5. "Todas las naciones" es el ámbito de la oferta de conversión. En Lc, como en los otros relatos de misión, esta oferta no tiene fronteras, ni geográficas ni raciales ni lingüísticas. Este autor reafirmará esta característica de la misión apostólica en el mismo nacimiento de la comunidad cristiana (Hch 2,5-13).

7.6. "Vosotros sois testigos de estas cosas". Con esta frase solemne se cierra la descripción de la misión. Lc ha buscado este cierre literario para dar unidad a todas las instrucciones sobre la misión que reciben los apóstoles. La frase de cierre forma inclusión con el inicio: «Lo ocurrido confirma las palabras que os dije...» // «Vosotros sois testigos de estas cosas».

Lo que deben transmitir los apóstoles en su misión no es tanto lo narrativo de los hechos de vida cuanto el contenido de sus vivencias Si se limitan a narrar los hechos, son historiadores; si transmiten las vivencias que experimentaron en su convivencia con Jesús, son testigos. De estas vivencias testificadas brotarán más tarde los escritos evangélicos.

Lc, en el prólogo a su obra escrita, presenta a los “testigos directos” (*autoptoi*: testigos con experiencia propia, con vivencias) como garantía de cuanto transmite. Las comunidades primitivas tenían muy claro este fundamento de la evangelización: “los testigos..., nosotros que comimos y bebimos con él después que resucitó de entre los muertos” (Hch 10,41; véase también Hch 1,8.22; 2,32; 3,15; 4,33; 5,32; 10,39; 13,31).

Anotación final. Terminan estas instrucciones de Jesús sobre la misión con una orden de permanecer en la ciudad (*Hierousalem*, en 24,52, con el nombre religioso de la ciudad) «hasta que seáis revestidos del poder desde lo alto». Mt sitúa el último encuentro de los apóstoles con Jesús Resucitado en Galilea. Jn lo sitúa (cap. 21) también en Galilea. ¿Por qué Lc pone en boca del Resucitado la orden de que no se vayan de Jerusalén? Se han dado diversas respuestas a estas diferencias.

Unos opinan que así Lc empalma esta despedida del Resucitado, y sobre todo la promesa del Espíritu, con el inicio de la segunda parte de su escrito. En Hch 1,4 se vuelve a repetir esta misma orden de permanecer en Jerusalén, pero en Hch emplea el nombre laico de la capital: *Hierosólyma*.

Otros deducen de esta diversidad en la localización de los últimos encuentros de Jesús Resucitado que las fuentes de las que se sirve este evangelista ignoraban los encuentros del Resucitado en Galilea.

Podemos añadir una nueva interpretación: Lc quiere dejar claro que los apóstoles no deben iniciar su misión antes de haber recibido al motor y garantía de la misión: el Espíritu. Sería una explicación “teológica” dentro del mensaje que Lc quiere transmitir a sus lectores. Los apóstoles, al iniciar su misión dirigidos por el Espíritu, como primer paso deberán abandonar Jerusalén, la ciudad santa y centro de la antigua religiosidad del pueblo de Israel; por eso emplea el nombre hebreo de la ciudad. Con la misión se inicia, para este evangelista, el camino de la Iglesia, abierto a todas las naciones.

4. La Ascensión (24,50-53)

50Los sacó hasta cerca de Betania y, alzando sus manos, los bendijo. 51Y, mientras los bendecía, se separó de ellos y fue llevado al cielo. 52Ellos, después de postrarse ante él, se volvieron a Jerusalén llenos de alegría. 53Y estaban siempre en el Templo alabando a Dios.

El evangelio de Mt termina con la “aparición” de Jesús en Galilea y la misión universal que reciben los apóstoles. El de Mc, dentro de un texto añadido y confeccionado desde los datos de Mt y Lc calificado como “el final de Marcos” (Mc 16,9-20), termina también con unas noticias sobre las últimas experiencias del Resucitado y la misión universal. Jn finaliza con un encuentro de Jesús resucitado en Jerusalén y una primera conclusión del evangelista (Jn 20,19-30), acompañada de otro encuentro junto al lago de Galilea y una segunda conclusión del evangelio (Jn 21,1-25).

Lc es el único que cierra el evangelio con un breve relato de la desaparición física de Jesús resucitado para entrar en la dimensión escatológica o “casa del Padre”. Este final, a pesar de su brevedad, ofrece algunas dificultades para su interpretación, empezando por la transmisión textual y siguiendo por su contenido. Distribuyo el comentario en tres partes: 1. Transmisión textual. 2. Estructura literaria. 3. Mensaje.

1. Transmisión textual

El v. 51 queda reducido a la mitad en el códice D, que omite «y fue llevado al cielo». Este mismo testigo omite en el v. 52 la frase «después de postrarse ante él». Para estas omisiones de la versión occidental se ofrecen diversas explicaciones: con la omisión de parte del v. 51 se habría querido evitar unir la Ascensión del Señor con el día de la Resurrección. Según Hch 1,29, la Ascensión ocurrió cuarenta días después. La supresión del hemistiquio del v. 52 se considera tardía para así evitar la posible contradicción entre el relato de Hch y el del Evangelio. Si hacemos caso al testigo occidental (D), el texto de los vv. 51-52 quedaría así: «Y mientras los

bendecía, se separó de ellos. Ellos se volvieron a Jerusalén llenos de alegría».

El relato de Hch 1,9 describe así la Ascensión: «Dicho esto, fue levantado en presencia de ellos, y una nube lo ocultó a sus ojos». No se habla de que Jesús fuera llevado al cielo ni de que los discípulos se postraran ante él.

Fuera de estos dos textos, no tenemos otros relatos de la Ascensión con los que pudiéramos compararlos para valorar las modificaciones en la transmisión textual. En el final de Mc (16,19) hay una alusión, que, por su problemática textual, no nos sirve. Existe otro texto no canónico, el apócrifo *Evangelio de Pedro*, que describe la Ascensión del Señor, relacionándola con el momento de morir: «Y el Señor clamó diciendo: "Mi Fuerza, Fuerza me has dejado". Y, diciendo esto, fue elevado (*anelemfze*)» (*Ps-Pedro*, 15-19). Este texto apócrifo podía ser reminiscencia de una tradición que unía la muerte de Jesús con su Ascensión al Padre. El himno cristiano de 1 Tm 3,16 emplea el verbo *analambano* ("elevar"), que apoyaría la tradición del apócrifo: «Él ha sido manifestado en la carne... creído en el mundo, levantado (*anelemfze*) a la gloria». (Ver *Sinopsis* II, pág. 425.)

Las anomalías en la transmisión de estos pocos versículos demuestran que en ellos tenemos una formulación catequética sobre el final de la vida humana de Jesús y no la descripción de un acontecimiento real. Tal formulación es obra de Lc.

2. Estructura literaria

El breve fragmento hay que encuadrarlo dentro de los relatos bíblicos de despedida, que tienen como eje literario la bendición del que se ausenta, acompañada de unas recomendaciones. Varios textos del AT nos ayudan. En 2 R 2,11 se narra la despedida del profeta Elías y su ascensión al cielo: «Iban hablando [el profeta y su discípulo] mientras caminaban, cuando de pronto un carro de fuego los separó uno del otro. Elías subió al cielo en el torbellino». Esta última frase, en la traducción griega de los LXX, dice: «Elías fue ascendido (*anelemfze*) en un torbellino al cielo». La nota de la NBJE reconoce: «Esta misma expresión emplea Lc 9,51 para hablar

de la ascensión o "subida" a los cielos de Jesús y Si 44,16 para la de Henoc». Y sobre la bendición que acompaña la escena de despedida de los personajes bíblicos, cf. Si 50,20-21: «Entonces él [el sacerdote Simón] bajaba y elevaba las manos sobre toda la muchedumbre de los hijos de Israel, para pronunciar con sus labios la bendición del Señor y tener el honor de pronunciar su nombre. Y por segunda vez todos se postraban, para recibir la bendición del Altísimo».

El centro de estas despedidas es la bendición, que está encuadrada en unas circunstancias de lugar, de tiempo o en una acción simultánea de los bendecidos. En Lc el lugar es «cerca de Betania». Hch 1,12 precisa que es el monte de los Olivos. Los dos lugares están próximos.

Según el texto, el episodio sucede el mismo día de la Resurrección. En este día el evangelista ha concentrado todas las experiencias que mujeres, discípulos y apóstoles tienen del Resucitado. El texto de Hch, en cambio, indica que hay un intervalo de cuarenta días entre la Resurrección y la Ascensión. Los datos cronológicos, tanto los del Evangelio como los de Hechos, son elementos literarios. Los cuarenta días de Hch indican que el tiempo de la presencia humana de Jesús en la tierra se ha cumplido. En adelante Jesús estará presente («Yo estaré con vosotros día tras día», Mt 28,20) de otro modo.

La bendición. El texto sólo anota el hecho: "los bendijo" (*eulogesen*). El verbo se repite. Así se resalta que la bendición es el centro del relato. La separación ocurre mientras Jesús realiza el gesto de bendecir («mientras los bendecía»), indicando que esta separación de Jesús es una prolongación de su bendición. Lc no transmite las palabras que solían acompañar este gesto en los relatos bíblicos del AT (véase Lv 9,22 y Si 50,22).

Es inútil plantearse si la bendición de Jesús era sacerdotal, como la de Aarón y Simón, o profética. Es la bendición de Jesús, o mejor, la bendición es el mismo Jesús que está con ellos y adquiere, al mismo tiempo, otro modo de estar.

Dada la construcción de la frase final, que repite el verbo bendecir en aoristo y en infinitivo con valor temporal, el evangelista ha

querido significar que la nueva presencia de Jesús en la comunidad es una bendición. Una expresión equivalente a la que Mt dice con otras palabras: «Estad seguros que yo estaré con vosotros día tras día hasta el fin del mundo» (Mt 28,20).

Efecto en los bendecidos. Lc hace que los acompañantes de Jesús se postren ante él. Es el único texto de todo el Evangelio de Lc que menciona esta adoración mediante la postración, signo de máxima reverencia ante un personaje importante al que se le rinde culto, adoración o veneración: Dios o el rey. Este autor emplea el verbo *proskyneo* en la segunda parte de su obra: referido a las imágenes en Hch 7,43, en una cita de Am 5,25-27 según los LXX; y en Hch 10,25 referido a un hombre, Cornelio, al que Pedro le corrige el gesto de la postración. Emplea también este verbo en el relato de las tentaciones y lo pone en boca del diablo. ¿Será este uso profano del verbo *proskyneo* el que ha motivado la omisión de esta frase en la transmisión occidental de Lc?

Luego el grupo regresa a Jerusalén, designada con el nombre religioso *Hierusalem*. Es el centro de donde arrancará la proclamación del mensaje de Jesús. Los discípulos hacen el camino de regreso «llenos de alegría», lit. «con gran alegría» (*meta charas megales*), la "grande alegría" con que se ha anunciado a los pastores el ingreso de Jesús, Cristo, el Señor, en su vida terrena (2,10). Así, mediante este detalle literario, se unen el inicio de la vida terrena de Jesús con el inicio de su nueva presencia.

El relato y esta primera parte de la obra de Lc se cierra con unas fuertes pinceladas, algo exageradas, sobre el inicio de la vida de los seguidores de Jesús: «Estaban siempre en el Templo alabando a Dios».

3. Mensaje

Lc narra dos veces la Ascensión de Jesús: una al final del "primer libro" (el evangelio); otra al inicio del segundo libro (Hch 1,2). Forman un empalme literario entre las dos partes de una obra única. Esta unión pone en evidencia la continuidad del mensaje evangélico entre las dos partes y, de modo especial, la nueva presencia de Jesús, que sigue presente bendiciendo a sus seguidores. El evange-

lio de Jesús no termina con la escena de la Ascensión; se prolonga en el segundo libro, que es también un evangelio, aunque un evangelio en camino de realización en la historia de las agrupaciones de creyentes que se van formando.

El mensaje que Lc expone con este final de la vida terrena de Jesús es que el Señor sigue bendiciendo a todas las gentes en Jerusalén, en Judea, en Samaría, Y «hasta los confines de la tierra».

Los discípulos, y los lectores de Lc, deben ser conscientes del nuevo modo de presencia de Jesús resucitado y separado físicamente de ellos. En el libro de los Hechos se dice que una nube ocultó a Jesús, casi como arrebatándolo, según un matiz del verbo usado por el autor: *hypelabon* (de *hypolambano*: "apoderarse de algo de improviso").

Lc insiste en estos textos en marcar la ausencia física de Jesús. Sabemos que en las primeras comunidades se esperaba un pronto regreso de Jesús Mesías, con su naturaleza terrena. Este evangelista, como hizo también Pablo con los fieles de Tesalónica y Corinto, quiere convencer a sus lectores de que la ausencia física de Jesús es necesaria, pues de lo contrario no habría surgido la comunidad o iglesia. Es esta comunidad la que configura, en las sociedades humanas, la presencia física de Jesús, su "cuerpo", que se hace presente mediante las múltiples manifestaciones de los miembros de la comunidad.

Es una idea que tanto Lc como Pablo exponen con claridad, si bien Pablo la desarrolla más ampliamente. «Hay diversidad de carismas, pero un mismo Espíritu; diversidad de ministerios, pero un mismo Señor; diversidad de actuaciones, pero un mismo Dios que obra todo en todos. A cada cual se le otorga la manifestación del Espíritu para provecho común... Ahora bien, vosotros formáis el cuerpo de Cristo, y cada uno es miembro con una función peculiar» (1 Co 12,4-7.27). La diversidad de los seguidores de Jesús adquiere su unidad en un mismo Señor, en un mismo espíritu, que es el de Jesús.

Completamos estas ideas del mensaje de la Ascensión con la reflexión de la carta a los Efesios, que nos ayuda a comprender este acontecimiento último de la vida de Jesús de Nazaret: «A cada uno

de nosotros le ha sido concedida la gracia a la medida de los dones de Cristo. Por eso dice la Escritura: Subiendo a las alturas, llevó cautivos y repartió dones a los hombres. ¿Qué quiere decir "subió" sino que también bajó a las regiones inferiores de la tierra? [No los 'infiernos' ni el *sheol*, sino la tierra morada de los seres humanos por contraposición a los cielos]. Éste que bajó es el mismo que subió por encima de todos los cielos para llenar el universo. Él mismo dispuso que unos fueran apóstoles; otros, profetas; otros, evangelizadores; otros, pastores y maestros, para organizar adecuadamente a los santos en las funciones del ministerio. Y todo orientado a la edificación del cuerpo de Cristo, hasta que lleguemos todos a la unidad de la fe y del conocimiento del Hijo de Dios, al estado de hombre perfecto, a la plena madurez de Cristo» (Ef 4,7-13).

POSTDATA

A Lucas, el médico querido.

Lucas, yo sé que tu tarea de escritor y compañero de Pablo en la evangelización por el Mediterráneo está en entredicho por los análisis a los que sometemos alguna de tus expresiones.

Pero, Lucas, quiero reconocer tu personalidad como médico. Los avatares de mi vida transida por la experiencia de una enfermedad (leucemia) me han hecho que en todos los amaneceres experimentara la presencia de tu persona. El deseo de conocerte mejor me impulsaba a renovar los ánimos y ver cada día desde este impulso por conocerte y verte como "médico querido".

Gracias, Lucas, por tu presencia bíblica.

Madrid, 10 de julio de 2011.

BIBLIOGRAFÍA BÁSICA[1]

AGUIRRE MONASTERIO, R. y RODRÍGUEZ CARMONA, A., *Evangelios sinópticos y Hechos de los Apostóles*, Estella 1998.

BAUER, W., *Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago 20002 (original alemán).

BENOIT, P., BOISMARD, M.E. y MALILLOS, J.L., *Sinopsis de los cuatro evangelios*, Bilbao 1975.

BOVON, F., *El Eangelio según san Lucas*, 4 vols., Salamanca 1995-2010.

BROWN, R.E., *El nacimiento del Mesías*, Madrid 1982.

CADBURY, H.J., *The Making of Luke-Acts*, Londres 1958.

DUPONT, J., *El mensaje de las bienaventuranzas*, Estella 1990.

FITZMYER, J.A., *El evangelio según san Lucas*, 4 vols., Madrid 1986-2005.

GÓMEZ ACEBO, I., *Comentario del evangelio de Lucas*, Estella 2008.

KÜNG, H., *Ser cristiano*, Madrid 1977.

LEAL, J., *El evangelio según San Lucas*, Madrid 1961.

LÉON-DUFOUR, X., *La resurrección de Jesús y el mensaje pascual*, Salamanca 1969.

— *Los evangelios y la historia de Jesús*, Madrid 1982.

1. Completada por Rafael Aguirre.

— *Estudios de evangelio: análisis exegético de relatos y parábolas*, Madrid 1982.

LOIS, J., *La experiencia del resucitado, en los primeros testigos y en nosotros hoy*, Bilbao 1994.

MEIER, J.P., *Un judío marginal*, 4 vols., Estella 1997-2010.

PAGOLA, J.A., *Jesús. Aproximación histórica*, Madrid 2007.

PENNA, R., *Ambiente histórico-cultural de los orígenes del cristianismo*, Bilbao 1994.

RIGAUX, B., *Para una historia de Jesús IV. El testimonio del evangelio de Lucas*, Bilbao 1972.

RODRÍGUEZ CARMONA, A., *La religión judía*, Madrid 2001.

— *Evangelio de Mateo*, Bilbao.

— *Evangelio de Marcos*, Bilbao.

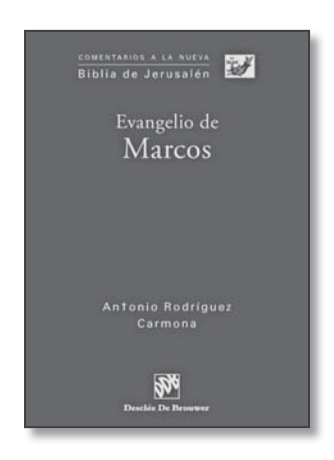
SCHMID, J., *El evangelio según san Lucas*, Barcelona 1968.

SILVA, R., “La parábola del hijo pródigo”, *CBQ* 23 (1966) 259-263.

THEISSEN, G. – A. Merz, *El Jesús histórico*, Salamanca 1999.

VOUGA, F., *Los primeros pasos del cristianismo*, Estella 2001.

ZORELL, F., *Análisis gramatical del griego del Nuevo Testamento*, Estella 2008.



Evangelio de Marcos

Antonio Rodríguez Carmona



ISBN: 978-84-330-2059-8

La editorial Desclée De Brouwer presenta esta serie de comentarios a la Nueva Biblia de Jerusalén, con la pretensión de que ocupen el espacio abierto en el mercado de la lengua castellana entre la divulgación y la crítica científica.

Los comentarios están estructurados de forma tripartita: se incluye el texto de la Nueva Biblia de Jerusalén (por perícopas), de modo que el lector del comentario tenga directamente al alcance los párrafos comentados; al texto acompañan un aparato crítico, que recoge los problemas textuales más significativos y las posibles (y legítimas) variantes, y el comentario propiamente dicho.

Los comentaristas son conocidos especialistas de la lengua española y algunos expertos exegetas extranjeros.



Evangelio de Juan

Secundino Castro Sánchez



ISBN: 978-84-330-2246-2

Según uno de los lectores más egregios (Orígenes) del evangelio de Juan, este libro es el más sublime de la Biblia. A pesar de los numerosos estudios y años de búsqueda, el cuarto evangelio sigue guardando su secreto y resultando una mina de tesoros para el investigador. Los grandes comentarios de los últimos años no han sido capaces de agotar su caudal. Han logrado, sin embargo, poner de relieve la multiplicidad de corrientes que lo surcan, el pensamiento denso que lo teje y la experiencia en el fondo y en la forma que lo transfigura.

El presente comentario da razón del fascinante mundo joánico y ofrece una interpretación coherente del mismo, en la que cada pasaje se refiere al todo, y en la que no quedan piezas ni flecos sueltos. Muestra la unidad de la obra, al mismo tiempo que descubre numerosos temas del A.T. dibujados en su hondura y el tono poético que embarga muchas de sus páginas.

COLECCIÓN
COMENTARIOS A LA BIBLIA DE JERUSALÉN

CONSEJO ASESOR:
Víctor Morla y Santiago García

ANTIGUO TESTAMENTO

1A. Génesis 1-11, *por José Loza*
1B. Génesis 12-50, *por José Loza*
2. Éxodo, *por Félix García López*
3. Levítico, *por Juan Luis de León Azcárate*
4. Números, *por Francisco Varo*
5. Deuteronomio, *por Juan Luis de León Azcárate*
13A. Salmos 1-41, *por Ángel Aparicio*
13B. Salmos 42-72, *por Ángel Aparicio*
13C. Salmos 73-106, *por Ángel Aparicio*
13D. Salmos 107-150, *por Ángel Aparicio*
15A. Job 1-28, *por Víctor Morla Asensio*
15B. Job 29-42, *por Víctor Morla Asensio*
16A. Proverbios, *por Víctor Morla Asensio*
19A. Isaías 1-39, *por Francesc Ramis Darder*
19B. Isaías 40-66, *por Francesc Ramis Darder*
21. Ezequiel, *por José Mª Abrego*
22. Daniel, *por Gonzalo Aranda*
24. Nahúm, Habacuc, Sofonías, *por Víctor Morla*

NUEVO TESTAMENTO

1A. Evangelio de Mateo, *por Antonio Rodríguez Carmona*
1B. Evangelio de Marcos, *por Antonio Rodríguez Carmona*
2. Evangelio de Lucas, *por Santiago García*
3A. Evangelio de Juan, *por Secundino Castro Sánchez*
3B. Cartas de Juan, *por Domingo Muñoz*
5. Corpus Paulino II. Efesios, Filipenses, Colosenses, 1-2 Tesalonicenses, Filemón y Cartas Pastorales: 1-2 Timoteo, Tito, *por Federico Pastor*
6. Carta a los Hebreos, *por Franco Manzi*
8. Apocalipsis, *por Domingo Muñoz León*



La obra de Lucas ha sido analizada desde diversos puntos de vista para descubrir su estructura. En general, todos los estudiosos acuden a criterios objetivos: datos que ofrece Lc para no caer en subjetivismos. Los más frecuentes son: estilo, geografía, protagonistas, materia tratada, temas teológicos, resúmenes y sumarios. Estos dos últimos se pueden unificar y son quizás los que más nos pueden ayudar a descubrir el Evangelio de Lucas.

En esta obra nos basaremos en dos datos objetivos, ofrecidos por el mismo escrito, para fundamentar la distribución de toda la obra de Lucas y que nos pueden servir para contemplarla en una panorámica conjunta: las "anotaciones sumariales", también llamadas "estribillos", "resúmenes", y la palabra "camino", con todo el elenco de palabras relacionadas con él, es decir, la categoría del "camino".

Santiago García ha sido uno de los coordinadores, junto a Víctor Morla, de esta serie de "Comentarios a la Nueva Biblia de Jerusalén". Colaborador desde primera hora (1963), en cada una de las sucesivas ediciones revisadas de la edición española de la Biblia de Jerusalén (1967, 1975, 1998 y 2009) ha mantenido actualizado el texto y las notas de los Hechos de los Apóstoles, las Epístolas Pastorales y las de Santiago y San Judas, como tarea propia permanente, y también las Epístolas de San Pedro y San Juan en las dos últimas ediciones.



